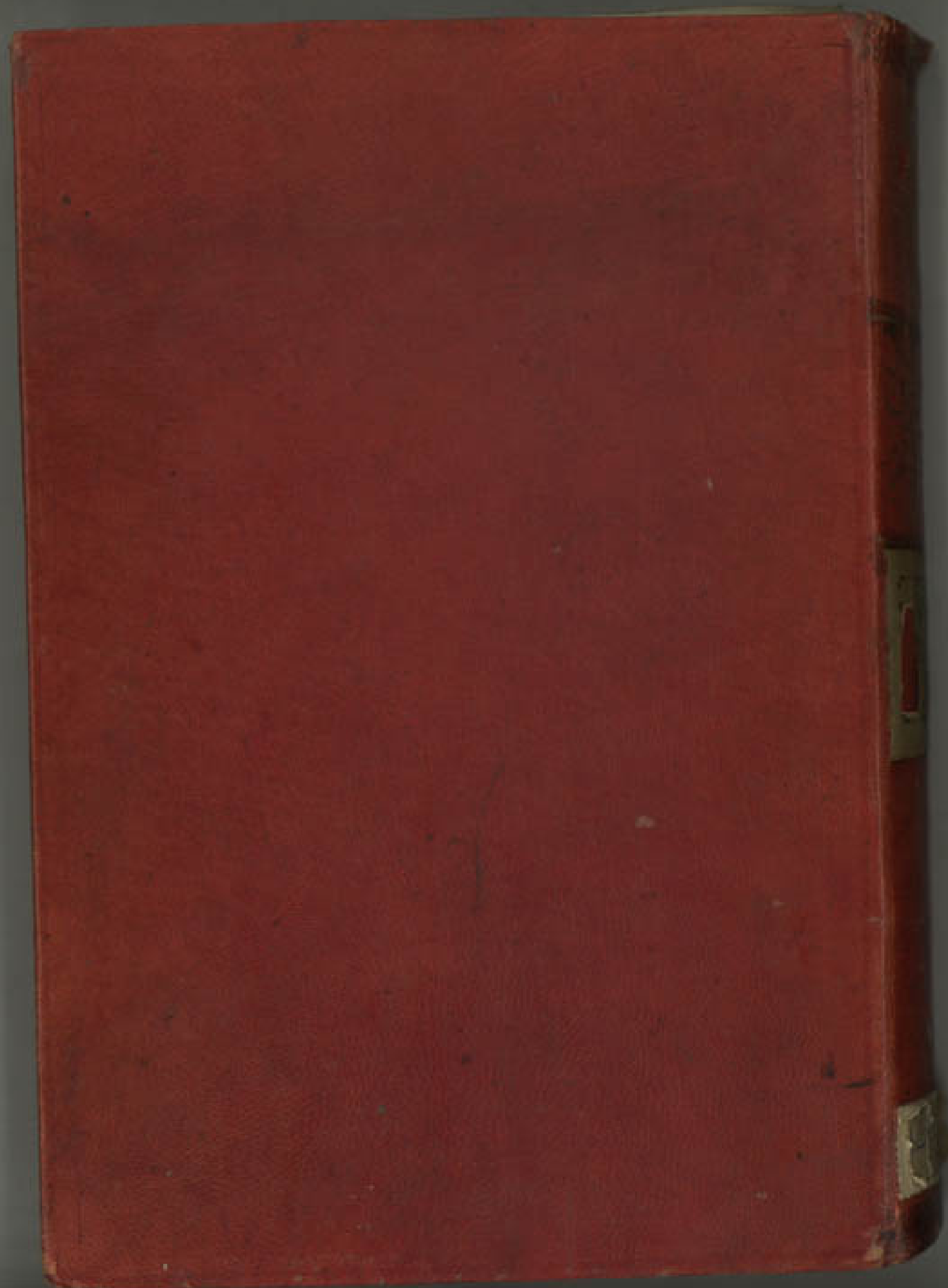




كلها عاجلها وآجلها وحقيرها فتوجّه بجملته وبنفسه حرصًا
والمحبة الى جناب القدس وتمسّك بحبل التوفيق وتشغل
قلبه ~~خفية~~ بذكر الله والاستمداد به عن غيره
فائدة قال صاحب القاموس حذفت الالف
من لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف الياء من الرحيم
خوفًا من اللبس هذا ما خطر بخاطري الفاتر
ونظري القاصر بعون الملك القادر
قال المص طاب ثراه تقدس
اعلم لما اراد الله تعالى خلق

وما استعنت فيه الا ب...
العزيز الغافر

فان قلت ما الستر في ذكر هذه الاسماء الثلاثة من بين جميع اسماء الله تعالى قلت اسماء الله تعالى منقسمة الى ثلاثة اسماء الذات واسماء الافعال واسماء الصفات فذكر الله من الذات والرحمن من ... فكانه ذكر الانواع الثلاثة كلها بذكرها فقد ذكر جميع اسمائه



بخش ملا عبد القادر ولد ملا عبد الغفور
امره واله...

شرح منهاج الاصول [redacted] ده عدد ورق سیارند و از بن کمتر از نیست

دخل فی ملک الاحقر ابی طالب
محمد الموسوی ...
طهران سنة ١٣٠٩

كتاب تحرير الألفاظ شرح منهاج الأصول وتعليقات [illegible]
لمسعود بن أحمد [illegible] في [illegible]
من كتب [illegible] في المدرسة المحمودية [illegible]
ملك الفقير الراجي [illegible] محمد [illegible]
[illegible] عفا الله عنه [illegible] سنة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
وسرورها [illegible]

٣

[illegible]

الحمد لله الذي خلق السموات والارض [illegible]

[illegible]

مطلب [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم ٥ الحمد لله الذى اعلام سلام ٥ وبين لطرق العلا
والمعالى بين الشرع والاحكام ٥ والصلوة على نبيه تام ٥ محمد عليه السلام ٥ وعلى
آله البررة الكرام ٥ واصحابه العظام ٥ والذين اتبعوهم باحسان الى يوم القيام ٥
اما بعد فيقول الفقير الى الله الودود يعقوب بن احمد بن محمود وبالله
التوفيق وبفضله ازمة التحقيق افتتح المصنف رحمه الله كتابه بسم الله الرحمن الرحيم
تيمنا وتبركا باسمه تعالى واقتداء بكتاب الله تعالى انه مفتتح بالبسملة وامتثالا لامر
الرسول صلى الله عليه وسلم ٥ وزاده فضلا وشرفا لديه ٥ فى انه قال كل امر
ذى بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر يعنى كل امر له شرف وعظمة لا يبدا فى اوله
باسمه تعالى يبقى ناقصا غير تام لا يعتد به وعدل المصنف جزاه الله خيرا عن المنهج
المعروف ان يبدا بعد البسملة بالحمد لله لا معرب اما تفننا فى العبارة او جعل قوله
تقدس من تمجد تفسيرا وبيانا لقوله بسم الله الرحمن الرحيم لان كل من كان
معبودا بالحق لا محالة يكون متصفا بصفات الكمال منزها عن صفات النقص
ولهذا لما ذكر الله الدال على العظمة والقهر والغلبة اردفه بقوله الرحمن الرحيم
تحقيقا لقوله تعالى سبقت رحمتى غضبى لانهما اسمان رقيقان احدهما ارفق
من الآخر فان الرحمن دال على جلائل النعم وجلايلها ودقايقها والرحيم دال على
خصوص النعم ودقايقها وقوله تقدس من تمجد بالعظمة والجلال مشتمل على هذه
المعانى كما سنشرحه لك عن قريب ان شاء الله تعالى او لان هذه الخطبة مشتملة على
الحمد كما ستقرره عن بعيد وقوله صلى الله وسلم عليه ٥ وزاده فضلا وشرفا لديه ٥
كل خطبة لم يبدا فيها بالحمد لله فهو اجذم اعم من ان يكون بلفظه او بمعناه فيكون
اتباعا لامر النبى صلى الله وسلم عليه ٥ وزاده فضلا وشرفا لديه ٥ من الافتتاح
بالحمد لله على ان الجمع بين الحمدين فى خطبة واحدة غير لازم بل الاتيان بالبسملة
يجزيهم

دون

دون الحمدلة وبالعكس مع ان كثيرا من العلماء المحققين ما افتتحوا بلفظ الحمد لله
مثل الله احمد ونحمد ولله الحمد وامثاله هذا ما سنح بخاطرى الفاتر
تقدس التفعل اى تطهر وتباعد عن السوء مشتق من القدس وهو الطهارة لغة
والقدوس فعول صفة من صفات الله تعالى اى هو فى غاية الطهارة عما لا
يليق بجنابه وقيل معنى تقدس اى اخذ القدس اى الطهارة التى يليق بجنابه
لذاته لان باب التفعل يجئ للاتخاذ مثل توسدت التراب اى اخذته
وسادة من تمجد يجوز ان يكون من موصولة او موصوفة اى الذى او شئ
وتمجد صلة او صفة ومن مع صلته او صفته فى محل الرفع بانه فاعل تقدس
ومعنى تمجد اى اخذ المجد لذاته والمجيد الشريف ذاته والجميل افعاله وشرف
الذات اذا انضم الى حسن الفعال سمى مجيدا والمجد الشرف التام الكامل
وهو لله تعالى فى ذاته وصفاته وافعاله والمجد السعة وكثرة الخير ايضا
فالله تعالى مجيد وماجد لان الخيرات كلها منه والمجيد من الخلق كثير الخير
بالعظمة والجلال الباء للملابسة والمصاحبة لا للسببية اى تمجد ملابس
ومصاحب للعظمة والجلال وبعض الناس لم يفرقوا بين العظمة والجلال
وجعلوهما مترادفين بمعنى الكبر اقول الاصل عدم الترادف اذ العظمة
يستعمل فى مقابلة الحقارة والجلال فى صفاته تعالى فى مقابلة الجمال وايضا
لا يستعمل الجلال الا فيما فيه شرف وعزة والعظمة اعم يقال طود عظيم
وعذاب عظيم ولا يقال جليل واجل الا اذا اعتبر فيه عزة وشرف واعلم
ان صفات الله تعالى على قسمين صفات ثبوتية مثل الحيوة والعلم والقدرة والارادة
والسمع والبصر والكلام والبقاء وصفات سلبية مثل انه ليس بجسم ولا عرض
ولا فى زمان ولا فى مكان الى ما لا نهاية فقوله بالعظمة اشارة الى الصفات
الثبوتية وقوله والجلال اشارة الى الصفات السلبية واخر الصفات
السلبية رعاية للسجع وتنزه اى تباعد عن السوء يقال نزهه فتنزه
اى باعده فتباعد فهو نزيه اى بعيد عن اللوم من تفرد اى توحد
بحيث لا يشاركه شئ بالقدم الذاتى وهو غناؤه فى الوجود والكمالات

ما جزاءه او الزمانى بمعنى عدم القدم المسبوقية بالعدم والكمال هو
ههنا عبارة عما حصل له دفعة باقتضاء ذاته من جميع ما امكن اتصافه به
من الصفات الالهوتية ولا شك فى تفرده به بخلاف مطلق الكمال اذ كل
على قدر قابليته كمال ويجوز ان يراد المطلق اذ كل كمال مستفاد من
كماله فكان الكل له لا لغيره وهذا كما يقال لا وجود الا لله اولان ما لغيره
من الكمال مشوب بالنقصان فكانه ليس بكمال اذ الكمال الحقيقى ليس
الا لله تعالى عن مناسبة الاشباه والاشكال متعلق بتفرد او تقدس
على اختلاف النحاة ويكون معناه تقدس ان يكون صفاته مناسبة بصفة
غيره وذاته ان يكون مماثلا لسائر الذوات المناسبة الاتحاد فى النسبة
مثل زيد وعمرو فى كونهما اخوين والاشباه جمع شبه بمعنى المشابه
كالجنس بمعنى المجانس وهو الاتحاد فيما هو اخص فى الصفات تقول زيد
شبه عمرو اى فى السواد او البياض او غير ذلك والاشكال جمع مثل
وهو الاتحاد فى الماهية تقول زيد مثل عمرو اى فى تمام الماهية
المتباينة ومصادمة الحدوث والزوال عطف على مناسبة الاشباه اى
وتنزه ان يتصل الحدوث والصفاته اى صفاته لا تكون حادثة بل قديمة
وتنزه ذاته ان يكون له زوال وفناء فيكون من قبيل اللف والنشر
المرتب ويجوز ان يكون تقدس وتنزه متوجهان الى كل واحد منهما
فيجوز اعمال كل من الفعلين على المذهبين المشهورين او ~~المصادمة~~
من صرمه اذ اخره بحمده والحدوث هنا يجوز حمله على الذاتى والزمانى
والاضافى والاحسن حمله على الاول ليلزم من نفيه نفى الاخيرين لانه
اعم وهو تعالى منزه عن جميع انواع الحدوث مقدر الارزاق بالواو
فى بعض النسخ عطفا على المحول اى وتنزه مقدر الارزاق او الصلة
بحذف المبتداء اى وتنزه من هو مقدر الارزاق والاظهر عدم الواو على
ما يقتضيه الذوق السليم ليكون بدلا او خبر مبتداء محذوف او منصوبا
على المدح بتقدير اعنى والرزق ما ينتفع به الحيوان حلالا كان او

حراما عند الاشاعرة خلافا للمعتزلة فانهم لا يسمون الحرام رزقا
والاجل المدة وهى عبارة عن مجموع الوقت يعنى ان سعة الرزق
وضيقه وطول مدة العمر وقصره بتقدير الله تعالى فكان الناس فى تحصيل
رزق البدن متفاوتون فمن واحد باد فى سعى ويحصل شيئا كثيرا ومن
واحد عكسه فكذلك رزق الارواح الذى هو العلم فمن واحد باد فى
سعى يحصل له علم كثير ومن واحد عكسه فان كان الشخص واسع الرزق
فى العلم ينبغى ان لا يتكسل فى تحصيل جميع العلوم العقلية والنقلية
وان كان ضيق الرزق فيه فليقتصر وليهتم فى ما هو اهم العلوم الدينية
ولا يضيع وقته فيما لا يعنيه ومدبر الكائنات فى ازل الازال
التدبير النظر فى دبر الشئ اى اخره ومآله والكائنات الموجودات والازل
بفتح الزاء القدم يقال هو ازلى اى قديم وجمع الازل الازال تاكيدا لا
تحقيقا قيل اذا اريد المبالغة فى وصف الازل بالتقدم والاولية اضيف
الى الازال وقوله فى ازل الازال من باب التنازع اى يكون مقدرا
ومدبرا متوجهين اليه كما سبق ويجوز ان يكون مقدر الارزاق والاجال
اشارة الى القضاء اى مقدر الارزاق والاجال بحسب ما وقع ومدبر
الكائنات اشارة الى القدر اى دبر الكائنات اى الموجودات فى علمه
السابق وهو القدر عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال اى المتعالى
حذفت الياء اكتفاء بالكسرة وهو شايع فى مثله الغيب بمعنى الغائب
عنا والشهادة بمعنى الحاضر لنا اى عالم جميع المعقولات والالف واللام
للاستغراق الحقيقى اى عالم بكل واحد واحد من الغيوب والشهادة فيكون
علمه محيط بذرات الكائنات كلياتها وجزئياتها الكبير بحسب ذاته اى
كبير ذاته ان يماثل شئ والمتعال بحسب صفاته يعنى صفاته اعلى من
ان يساهم شئ ثم لما مجد الله تعالى بصفات الجلال وقدسه عن شوايب
الحدوث والزوال وبين ان الارزاق والاجال معلقة بتقديره وان تحقق
الكائنات منوط بتدبيره وان علمه محيط بالكل تعلق البال بانه الموصوف

بصفات الجمال مُولى النعم على الكمال يستحق الحمد والاجلال فناسب المقام
ان يؤتى فيه بالحمد الذى هو الثناء باللسان على قصد الاجلال على الجميل من نعمه
وغيرها فلذا قال نحمده اعلم ان للقوم الفاظا متقاربة لابد من بيان الفرق
بينها وهى الثناء والحمد والشكر والمدح فقلت وبالله التوفيق
الثناء جنس يستعمل فى الخير والشر كما جاء فى الحديث انه صلى الله عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه مرّوا عليه بجنازة فاثنوا عليها خيرا فقال
عليه الصلوة والسلام وجبت ثم مرّوا باخرى فاثنوا عليها شرّا
فقال عليه الصلوة والسلام وجبت فقالوا وما وجبت يا رسول
الله فقال اثنيتم على الاولى خيرا فوجبت لها الجنة واثنيتم على الاخرى
شرّا فوجبت لها النار فاستعمل الثناء فى الخير والشر فالثناء
جنس تحته نوعان الخير والشر فالخير له ثلثة اصناف الحمد والشكر
والمدح فالحمد هو ثناء الخير باللسان وحده على الجميل الاختيارى سواء
كان فى مقابلة النعمة اولا والشكر هو ثناء الخير سواء كان باللسان او بالجنان
او بالاركان فى مقابلة النعمة خاصة فالحمد خاص بحسب المورد لان مورده
اللسان فقط وعام بحسب المتعلق سواء كان فى مقابلة النعمة اولا والشكر
بالعكس يعنى عام بحسب المورد لان مورده يشمل اللسان والجنان
والاركان وخاص بحسب المتعلق اى فى مقابلة النعمة فبينهما عموم وخصوص
من وجه لانهما يجتمعان باللسان فى مقابلة النعمة كقوله تعالى الحمد لله الذى وهب
لى على الكبر اسمعيل واسحق ويوجد الحمد بدون الشكر اذا كان باللسان لا فى مقابلة
النعمة مثل الحمد لله الذى لم يتخذ ولدا وقد وجد الشكر بدون الحمد اذا كان
فى مقابلة النعمة وباللسان بل التواضع والقلب وهذا هو معناهما بحسب
العرف العام المشهور وههنا معان اخر بحسب العرف الخاص اى فى العلوم
العقلية وتحقيق ماهيتهما عندهم ان ليس الحمد عبارة عن قول القايل
الحمد لله بل هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما سواء كانت
النعمة وصلت الى الحامد او الى غيره وذلك الفعل اما فعل القلب اى

الاعتقاد بان المنعم متصف بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان والشكر
كذلك وليس قول القائل الشكر لله بل هو صرف العبد جميع ما انعم الله
عليه من السمع والبصر وغيرهما الى ما خلق له واعطاه لاجله كصرفه النظر
الى مطالعة مصنوعاته والسمع الى تلقى ما ينبئ عن مرضاته والاجتناب
عن منهياته وعلى هذا يكون الحمد اعم من الشكر هذا هو الفرق بين الحمد و
الشكر بحسب العرف العام والخاص اما المدح فهو الثناء باللسان على
الجميل مطلقا اختياريا كان او غير اختيارى تقول مدحت اللؤلؤة
على صفائها و[illegible] فيكون المدح اعم من الحمد والشكر واعلم ايضا
ان نقيض الحمد الذم ونقيض المدح الهجو ونقيض الشكر الكفران وهذا
تقرير حسن ماخوذ من كتب المتقدمين والمتاخرين فاغتنمه واغتنمه
وكن من الشاكرين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين والحمد لله رب العالمين
على فضله اى احسانه ونواله وعطائه المترادف اى المتعاقب من الردف
وهو الذى يركب واحد خلف واحد وكل شئ يتبع شيا فهو ردفه
كقوله تعالى ردف لكم اى تبعكم المتوالى اصل المتوالى كما مر فى المتعالى و
التوالى ان يكون واحد بعد واحد بحيث لا ينقطع والمعنيان متقاربان
لكن التوالى ابلغ من الترادف وانما اردف الترادف بالتوالى دفعا
لوهم من انه ينقطع فهو تكميل واعلم انه يحتمل ان يكون قوله على فضله
اشارة الى نعمه الباطنة من العرفان والايمان والاعتقادات الصحيحة
وقوله ونشكره على ما عمنا من الانعام والافضال اشارة الى نعمه
الظاهرة من السمع والبصر وغيرهما ولهذا صرح بقوله عمنا اى عمّنا
ليشمل الكل فان قلت بيّن لنا كيفية ربط هذه الجمل بعضها مع بعض
وما وجه قطع ما قطع ووصل ما وصل اقول وبالله التوفيق
وبيده ازمة التحقيق ان ما خطر بخاطرى الفاتر انه عطف المصنف نحمده
قوله ونشكره على قوله تقدس لانهما فعليان وقطع قوله مقدس لانه
خبر مبتدا محذوف كما مرّ والاسمية لا تعطف على الفعلية لاختلافهما

يعنى الشكر بالقلب ان يعتقد اتصاف المنعم بصفات الكمال وانه ولى النعمة وباللسان ان يثنى عليه وبالجوارح ان يذهب نفسه فى طاعته وانقياده منه

بالنوع وعطف قوله ومربي الكائنات على قوله معبود لانه جملة اسمية ايضا
خبر مبتدا محذوف اى هو مربي الكائنات فان قلت ما الفائدة فى
هذا العطف قلت تعميم بعد التخصيص ودفع وهم من ان علمه وقدرته
مختص بالارزاق والآجال وقوله عالم الغيب والشهادة خبر مبتداء
محذوف اى هو وهذه الجملة بيان لما سبق لان من كان موصوفا بهذه الصفات
العظام بالضرورة يكون كبيرا بحسب الذات عاليا بحسب الصفات
وقوله نحمده استيناف اى جواب سوال مقدر تقديره كيف تحمد لهذا
المنعم الموصوف بهذه الصفات قال نحمده وقال نحمده بصيغة
جمع المتكلم ليشمله ومن هو مثله وبفعل المضارع ليدل على التجدد و
الاستمرار يعنى نعمه متجدده فى حقنا وكذا حمدنا متجدد ساعة فساعة
نحمد لما حمد الله تعالى وجرت عادة المصنفين بعد حمد الله تعالى بالصلوة
على محمد صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه لانه سبب
حصول كمالاتنا لان الله تعالى فى نهاية الكمال ونحن فى غاية النقصان
وما لنا مناسبة الى جنابه تعالى وليس لنا استعداد الاكتساب منه تعالى
فلا بد من واسطة بيننا لا يكون فى غاية كماله تعالى ولا فى نهاية نقصاننا
وهو يستفيد منه تعالى ويفيض علينا فهو لا يكون الا مرآة ذات وجهين
نورانية وجسمانية بوجه يستفيد وبوجه باخرى يفيد وما هو الا نبينا
صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه لانه افضل الانبياء
وكامل احسن الكمالات اخره بالذكر فقال ونصلي على محمد الصلوة
من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين الدعاء والتسول
هكذا قالوا وانا اقول بعون الله تعالى اذا قلنا اللهم صل على محمد معناه
عظمه فى الدنيا باعلاء ذكره واظهار دعوته وابقاء شريعته وفى الاخرة
بتشفيعه فى امته وتضعيف اجره ومثوبته الهادى اى الدال على
طريق يوصل الى الاهتداء الى نور الايمان المنقذ من ظلمات الكفر و
الضلال والايمان تصديق النبى فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه

به والكفر انكار شيء من ذلك والضلال فقدان ما يوصل الى المطلوب
وتوحيد النور وجمع الظلمات اشارة الى وحدة حقيقة الايمان وان تعدد
افراده واختلاف الكفر انواع الكفر كالاشراك بالله ونفى الصانع و
انكار النبوة وان كان الكل ملة واحدة حكما واعلم ان العلماء رحمهم الله
شبهوا العلم والايمان بالنور والكفر والضلالة والجهل بالظلمة
تشبيها بليغا مشهورا بينهم وانا اقول يجوز ان يكون من الاستعارة
بالكناية بان يشبه الايمان بما له اشراق واستنارة بقرينة اثبات
النور له والكفر بما له اظلام واسوداد والقرينة اثبات الظلمات له
فالتشبيهان استعارتان بالكناية والاثباتان تخييليتان او بان يراد
بالايمان والكفر ما ذكرنا ادعاء فيكون كل واحد منهما استعارة مكنيا عنها
والتخييليتان لفظا النور والظلمات المستعملان فى النور والظلمات
الوهميين مع كونهما موضعين لهما محققين وهذا موافق مذهب السكاكى
والاول مذهب غيره ولكل وجهة ثم لما دعا للنبى صلى الله وسلم
عليه وزاده فضلا وشرفا لديه المسبب للاهتداء الى الايمان و
الاسلام دعا لمن عاونه فى تنفيذ احكامهما وتبليغ اركانهما فقال
وعلى آله وهو معطوف على محمد الجار والمجرور متعلق بنصلى والضمير
راجع الى محمد صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه واصله اهل
بهمزتين عند بعض ثم قلبت الهمزة الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما
ما قبلها كما فى آدم وآمن فصار آل واول عند بعض لان تصغيره
اويل قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما فى قال وصان فصار
آل واهل عند بعض لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب
مخرجهما ثم قلبت الهمزة الفا كذلك فى قولهم هراق اصله اراق فصار آل
قيل هو الاصح فى اصل الآل اعتمادا على ما وجد تصغيره فى اكثر الكتب
اهيل وقيل الاصح انه فى الاصل اول اعتمادا على ما روى عن الكسائى
انه قال سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل اويل اهل اهيل فكان

الاهيل تصغير الاهل لا الآل وانما قلبوا الهاء الفا عند من قال اصله
اهل ليعلم شرفيته من اطاع امة محمد صلى الله وسلم عليه • وزاده فضلا
وشرفا لديه لان الآل لا يستعمل الا في الاشراف مثل آل عباس وآل ابراهيم
والاهل يستعمل في الاشراف مثل يقال اهل الدين واهل الايمان وفي
الارذلين يقال اهل الفسق واهل الفجور وامثالها واعلم ان الآل
يطلق بالاشتراك اللفظي على ثلثة معان الاول الجند والاتباع كقوله تعالى
آل فرعون اي اجناده واتباعه والثاني النفس كقوله تعالى آل موسى
وهارون اي نفسهما والثالث اهل البيت خاصة نحو آل محمد واله
صلى الله وسلم عليه • وزاده فضلا وشرفا لديه من جهة النسب اولاد
صلبه واولاد علي رضي الله عنه واولاد عباس وجعفر وعقيل رضي الله
عنهم ومن جهة الدين كل المؤمنين لقوله صلى الله وسلم عليه • وزاده فضلا
وشرفا لديه • كل مؤمن تقي نقي الى يوم القيمة فهو آل وقيل المراد بالآل ههنا
اهل البيت خاصة لانه ذكر مع الاصحاب [illegible] الحق ان يكون عاما اذ
المقصود من ذكر الآل هنا تعميم الدعا امتثالا لقوله صلى الله وسلم عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه • اذا صليتم علي فعمموا اي الآل والاصحاب
واما ذكر الاصحاب مع تقديم الآل بمعنى الاتباع فهو تخصيص بعد التعميم
لاجل التعظيم والتفخيم كما في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح وصحبه
[illegible] والضمير فيه راجع الى محمد ايضا وهو جمع صاحب كركب وراكب والفرق
بين الآل والاصحاب ان الآل كل مؤمن تقي نقي الى يوم القيمة كما اجاب
الرسول صلى الله وسلم عليه • وزاده فضلا وشرفا لديه حين سئل عن
الآل سواء رآه في الدنيا وصاحبه ام لا والاصحاب كل مؤمن رآه وكان
مصاحبا له ولو ساعة فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق والاعم
هو الاول والفرق بينهما وبين الاهل ان الاهل اعم منهما اذ الاهل
يطلق على اهل البيت والعشيرة سواء كانوا متحدين في الدين او لا كما فرق
الآل والاصحاب كما فرق المحققون رحمهم الله واعلم ان الصلوة على الرسول
صلى الله وسلم عليه • وزاده فضلا وشرفا لديه • على سبيل القصد لقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وعلى آله واصحابه على سبيل التبع
خير صحب وآل يجب كمالهم في الدين ببركة صحبته ومتابعته صلى الله وسلم
عليه • وزاده فضلا وشرفا لديه • وفيه لف ونشر غير مرتب تقديره وعلى آله
خير الآل واصحابه خير الاصحاب واعلم انه يجوز في لفظ الخير الرفع والنصب
والجر اما الرفع فبتقدير مبتدأ محذوف واما النصب فبتقدير اعني واما
الجر فعلى البدلية او الصفتية من المجرور وعلى تقديري الرفع والجر
احتراز عن آل سائر الانبياء واصحابهم لان آل محمد خير الآل واصحابه خير
الاصحاب وفي الاحاديث اشارة الى ذلك وعلى تقدير النصب احتراز
عن المؤمن العاصي فان المؤمن العاصي آل باعتبار ايمانه لكن ليس بخير
الآل بسبب ارتكابه المعاصي وقيل احتراز بقوله خير الآل عن الذين
اطلق عليهم اسم الآل ثم زال ذلك عنهم كالمرتدين وبقوله خير الاصحاب
احتراز عن الذين قد صحب زمانا ثم لم يطع امره كثعلبة الانصاري
وقصته مشهورة وقيل احترز بقوله خير الآل عن اهل القبلة
الذين لا يكون معتقدهم كمعتقد اهل السنة والجماعة كالمعتزلة مثلا
وبقوله خير الاصحاب عن الذين قد رأوه ولكن لم يؤمنوا به كابي جهل
ونحوه هذا زبدة مأخوذة من كلام المتقدمين والمتأخرين • والحمد لله رب
العالمين • وبعد وهو ظرف مبني على الضم لا فتقاره الى لفظ المضاف
اليه لانه من الظروف المبنية المنقطعة عن الاضافة اي بعد الحمد والصلوة
والعامل فيه اما المقدرة بعد الواو لنيابتها عن فعل الشرط وهو
يكن اذ الاصل مهما يكن من شيء بعد الحمد ولما كان مهما ههنا مبتدأ والاسمية
لازمة له ويكن شرطا والفاء لازمة له غالبا ونابت عنهما اما لزمتها
الفاء ولصوق الاسم اقامة للازم مقام الملزوم وابقاء لاثره
في الجملة فان اولى اي احرى والتوق ما يهتم اي يقصد به الهمم
اي النفوس العوالي جمع عالية والهمم جمع همة والمراد بها النفوس
كا فترنا بها لان الهمة من لوازم النفوس والنفوس الكريمة المشرقة

قوله والعامل فيه يعني اختلفوا في ناصبه فقيل فعل محذوف وهو الاكثر نابت اما عنه وقيل اما لنيابتها عن المحذوف [illegible]

المنورة فی اصل الخلقة تقصد الامور العالیة الشریفة واشرف الاشیاء
العلم ستعاعلم الاصول واسناد بهتم الی الهمم مجاز عقلی علی طریق
جد جده ویعرف فیه الایام واللیالی نعلم خبران المعالم الصرف
اخراج الشیء عن تصرفک والایام واللیالی عبارة عن عمر الشخص فانه
اعز الاشیاء وانفسها فان لکل شیء عوضا الا العمر فانه لاعوض له
فلا بد ان یصرف فی تحصیل اعز الاشیاء واشار الیه بقوله تعلم المعالم الخ
والمعالم جمع معلم وهو موضع العلم ومحله الدینیة ای المنسوبة الی
الدین والمراد بالمعالم الدینیة ههنا الاحکام الشرعیة الاصولیة من نحو
الجواز والفساد والحل والحرمة من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس
والکشف عن حقایق الملة الحنیفیة ای المنسوبة الی الحنیف وهو المایل
عن کل باطل الی الحق ای المایل عن جمیع الادیان الباطلة الی دین الحق وهو
دین الاسلام وتشبیه الحقایق بالاشیاء المحتجبة بالاستار او ذکرها وارادة
هذه الاشیاء ادعاء استعارة بالکنایة واضافة الکشف الیها واستعماله
فی الکشف الموهوم تخییلیة والغوص مرفوع معطوف علی تعلم واصله
النزول فی عمق الماء والغواص من ینزل فی عمق البحر لاستخراج اللؤلؤ
وغیره واراد به ههنا امعان النظر واعمال الرویة واتعاب النفس
ای تحقیق دقایق فی تیار التیار عباب البحر وموجه بحار مشکلات
الضمیر للکشف او للتعلم او الحقایق او الملة بتاویل الدین والمشکل من الاشکال
بمعنی الاشتباه والفحص ای التفحص والبحث عن استار اسرار معضلاته
ومرجع الضمیر کما مر شبه مشکلات العلوم الشرعیة بالبحر واثبت له
التیار ترشیحا للاستعارة المصرحة لانه اطلق المشبه به واراد المشبه واثبت له
ما هو صفة المشبه به وشبه التفکر والتامل فی حل تلک المشکلات بالغوص
فهو استعارة مصرحة ایضا والفحص ای البحث والتفتیش البلیغ عن
استار اسرار معضلاته ومرجع الضمیر کما مر والاستار جمع ستر
والاسرار جمع سر والمعضلات من اعضل الامر اذا کان مغلقا

لایفهم

8
لایفهم بسهولة او اعضلنی فلان اعیانی امره یتعدی ولا یتعدی شبه
المعانی الخفیة تحت الالفاظ بالمخدرات خلف الاستار فهو استعارة مصرحة
واثبات الستر ترشیح للاستعارة وان کتابنا هذا عطف علی قوله ان اولی
واضاف الکتاب الی ضمیر المتکلم المعظم لنفسه تعظیما ولا شک ان کتابه جلیل
القدر شریف الاثر الفاظه عذبة معانیه جمة کثیرة منهاج الوصول
خبر ان الی علم الاصول والمنهاج هو الطریق الواضح شبه کتابه
بطریق واضح واسع موصل الی المقصد بالسهولة فاطلق المشبه به واراد
المشبه وهو استعارة مصرحة الجامع بین المشروع والمعقول خبر بعد
خبر یجوز فی الجامع الرفع صفة لمنهاج والجر صفة لعلم الاصول
ای جمع کتاب المنهاج او علم الاصول مسائل اصولیة ای عقلیة
ومسائل فروعیة ای عملیة واعلم ان العلوم ثلثة اقسام اما عقلیة
محضة کعلم اصول الدین المتعلق بالاعتقادات او نقلیة محضة کعلم
التفسیر والحدیث والفقه او مرکب من العقلی والنقلی وهو اصول
الفقه بعض دلائله عقلیة وبعضه نقلیة فهو متوسط بین المعقول
والمشروع یعنی لوحظ من الجانبین تارة یوخذ من هذا وتارة من ذاک
واراد بجامعیته بینهما انه مع اشتماله علی البحث عن احوال الادلة الشرعیة
محتو علی رعایة الوجوه والشرایط المذکورة فی علم المیزان والنظر فی
ترکیب الادلة والتوجیهات وایراد النقوض والمعارضات ونحو
ذلک المتوسط بین الفروع والاصول خبر اخر لان واراد بالفروع
القواعد المبتنیة منه وبالاصول ادلتها او بالفروع الاحکام المفصلة
فی الفقه وبالاصول الادلة الکلیة فالمعنی علی هذا انه مشتمل علی المسائل
الفقهیة کاشتماله علی مباحث الادلة الکلیة الا ان ذکر الاولی علی سبیل
التبعیة کالتمثیل والتفریع لا انها من مسایل هذا الفن ویجوز جر الجامع
والمتوسط للوصفیة لعلم الاصول ویصح تعریفهما ویراد بالجامعیة
بحثه عما یتعلق بالثابت بالنقل والمستنبط بالعقل وبالتوسط توسط

بين اصول الكلام والفقه وهو اى الكتاب وان صغر حجمه وان
بغير الواو للشرط جزاؤه كبر والجملة الشرطية خبر هو وفى اكثر النسخ
بالواو فيكون الشرط معترضة لا يطلب الجزاء وقيل عطف على مقدر
تقديره ان لم يصغر حجمه وان صغر حجمه كبر علمه ففيه مبالغة فى كثرة علمه
والحجم سدى الشئ تارة ونتى اخرى والمراد هنا الجسم اى هذا الكتاب
مع انه مختصر كبر علمه وكثرت فوائده جمع فائدة وهى ما استفيد من كلام القوم
وجلت اى عظمت عوائده جمع عائدة وهى المنفعة اى منافعه العائدة الى الطالب
جمعته اى مسائله رجاء مفعول له لجمعته اى جمعت مسائل فى هذا الكتاب
لرجاء كونه ان يكون سببا لرشاد رجاء مفعول له لقوله جمعته اى جمعت
مسائل فى هذا الكتاب رجاء كونه رشادا اى هداية الى المطالب لمن هو
له فى صدد الاستفادة من اصول الفقه والله تعالى حصل رجاءه فان
من اشتغل بهذا الكتاب وضبطه حق خدمته حصل له مقصوده
من اصول الفقه يقال فلان ذو رشد ورشاد اى ذو صلاح فى الدين
والعقل والمال المستفيدين اى صلاحهم ونجاتى عطف على
قوله لرشاد اى جمعته لرجاء ان يكون سببا لنجاتى يوم الدين اى
يوم الجزاء ومنه قولهم كما تدين تدان اى كما تفعل تجازى والله تعالى
حقيق اى جدير بتحقيق رجاء الراجين استيناف او حال اى انا
رجوت من الله هذا المطلوب والحال ان الله واسع جوده وعميم
كرمه لايق به وجدير له ان يحصل مرجوى ومرجو جميع المرتجين
منه فان الكريم لا يخيب سائله ولا يمنع من المحتاجين نائله
واعلم انه لما كان علم الاصول بل كل علم عبارة عن مسائل كثيرة يضبطها
جهة وحدة باعتبارها يعد علما واحدا مدونا ولم يكن بد لطالب مثل
تلك الكثرة ان يعرفها بتلك الجهة لئلا يشتغل عما يعنيه الى ما لا يعنيه
وجهة الوحدة الضابطة تعريفه المميز له عند الطالب او موضوعه الممتاز هو
به فى نفسه من سائر العلوم وكان المقام مقام يسوق الطالب الى التوقيف

ليمتاز العلم عنده فيشرع فيه على بصيرة عرفه المصنف قدس سره
بقوله اصول الفقه علم معرفة دلائل الفقه اجمالا وكيفية
الاستفادة منها وحال المستفيد قوله معرفة كالجنس دخل فيه
اصول الفقه وغيره والفرق بينه وبين العلم من وجهين الاول
ان العلم متعلق بالنسب اى وضع لنسبة شئ الى اخر ولهذا تعدى
الى مفعولين بخلاف عرف فانها وضعت للمفردات تقول عرفت زيدا
والثانى ان العلم لا يستدعى سبق جهل بخلاف المعرفة ولهذا لا يقال
لله تعالى عارف ويقال له عالم وقوله دلائل الفقه اى جميع دلائله
~~المجمع المتحقق~~ يفيد العموم فيعم الادلة المتفق عليها والمختلف فيها
فيحترز به عن ثلثة اشياء الاول معرفة غير الادلة كمعرفة
النحو ونحوه والثانى معرفة ادلة غير الفقه كادلة النحو والكلام والثالث
معرفة بعض ادلة الفقه كالباب الواحد من اصول الفقه فانه جزء
من اصول الفقه فلا يكون اصول الفقه ولا يسمى العارف به اصوليا
لان بعض الشئ لا يكون نفس الشئ والمراد بمعرفة الادلة ان يعرف
ان الكتاب والسنة والاجماع والقياس ادلة يحتج بها وان الامر مثلا
للوجوب وليس المراد حفظ الادلة ولا غيره من المعانى واعلم ان التعبير
بالادلة مخرج لكثير من اصول الفقه كالعمومات واخبار الاحاد و
القياس والاستصحاب وغير ذلك فان الاصوليين وان سلموا العمل
بها فليست عندهم ادلة للفقه بل امارات له فان الدليل عندهم
لا على المقطوع به وقوله اجمالا اشارة الى ان المعتبر فى حق الاصولى
انما هو معرفة الادلة من حيث الاجمال ككون الاجماع حجة وكون الامر
للوجوب كما بيناه لك فان قيل ان اجمالا فى كلام المصنف قدس سره
لا يجوز ان يكون مفعولا لان عرف لا يتعدى الا الى مفعول واحد وقد وجد
بالاضافة ولا تمييزا منقولا من المضاف ويكون اصله معرفة اجمال ادلة
الفقه لفساد المعنى ولا حالا من المعرفة او من الدلائل لانهما مؤنثان واجمالا

مذكر ولا نعتا لمصدر محذوف اى معرفة اجمالية لتذكيره ايضا **قلنا**
انه يجوز ان يكون فى الاصل مجرورا بالاضافة الى معرفة تقديره معرفة
دلايل الفقه معرفة اجمال اى لا معرفة تفصيل فحذف المضاف واقيم
المضاف اليه مقامه فانتصب كقوله تعالى واسئل القرية اى اهل القرية
وان يكون نعتا لمصدر مذكر محذوف تقديره عرفانا اجماليا قال
الجوهرى تقول عرفت معرفة وعرفانا انتهى وعلى هذين الاعرابين يكون
الاجمال راجعا الى المعرفة واما عوده الى الدلائل فهو وان كان صحيحا من
جهة المعنى لكن هذا الاعراب لا يساعده وقيل ان اجمالا منصوب على
المصدر او على التمييز وهو خطا لما قلناه **وقوله** وكيفية الاستفادة منها
مجرور بالعطف على دلايل اى معرفة دلايل الفقه ومعرفة كيفية استفادة
الفقه من تلك الدلايل اى استنباط الاحكام الشرعية منها وذلك يرجع الى معرفة
شرائط الاستدلال كتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الاحاد ونحوه مما
سياتى فى كتاب التعادل والترجيح فلا بد من معرفة تعارض الادلة و
معرفة الاسباب التى يترجح بها بعض الادلة على بعض **وقوله** وحال المستفيد
هو مجرور ايضا بالعطف على دلائل اى ومعرفة حال المستفيد وهو طالب
حكم الله تعالى فيدخل فيه المجتهد والمقلد كما قيل لان المجتهد يستفيد الاحكام
من الادلة والمقلد يستفيدها من المجتهد واشار المصنف قدس سره بذلك
الى شرائط الاجتهاد وشرائط التقليد التى ذكرها فى الكتاب السابع من
هذا الكتاب المعقود لبيان حال المستفيد **وههنا** اعتراضات كثيرة على
الحد المذكور ذكرناها فى المطالب فمن اراد الاطلاع عليها فليطالع المطولات
ولما كان لفظ الفقه جزءا من تعريف اصول الفقه **ولا** يمكن معرفة الشئ
الا بعد معرفة اجزائه احتاج الى تعريفه فعرفه **وقال** الفقه كما مر
معناه اللغوى وفى الاصطلاح عبارة عن العلم **وهو** جنس دخل فيه
سائر العلوم **وخرج** بقوله بالاحكام العلم بالذوات والصفات
الحقيقية والاعتبارية والافعال **والمراد** بالحكم هنا اسناد امر الى آخر

بالايجاب او بالسلب **وبقوله** الشرعية العلم بالاحكام الغير الشرعية
سواء كانت عقلية كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وبان الكل اعظم
من الجزء وشبه ذلك كالطب والهندسة او غيرها كاحكام النحو **وبقوله**
العملية العلم بالاحكام الشرعية التى لا تتعلق ببيان عمل بل ببيان
اعتقاد كمسائل الكلام مثل العلم بكون الاله واحدا سميعا بصيرا
وبقوله المكتسب العلم بكون اركان الاسلام من ديننا فان كونها
من الدين بلغ فى الشهرة حدا علمه المتدين وغيره وايضا علم الله تعالى
بتلك الاحكام الشرعية العملية فانه غير مكتسب **وبقوله** من ادلتها
التفصيلية العلم الحاصل للمقلد فى المسائل الفقهية فان المقلد اذا
علم ان هذا الحكم افتى به المفتى وعلم ان ما افتى به المفتى فهو حكم الله تعالى
فى حقه علم بالضرورة ان ذلك حكم الله تعالى فى حقه فهذا وامثاله علم
باحكام شرعية عملية مكتسب لكن لا من ادلة تفصيلية بل من دليل
اجمالى فان المقلد لم يستدل على كل مسئلة بدليل مفصل يخصها
بل بدليل واحد يعم جميع المسائل هكذا قاله الامام فى المحصول
وغيره **وفى الحد نظر من وجوه** **الاول** ان تعريف الفقه بانه العلم
يقتضى ان يكون اصول الفقه هو ادلة العلم بالاحكام لا ادلة الاحكام
انفسها وهو باطل لان مدلول الدليل هو الحكم لا العلم بالحكم **والثانى**
انه لا يخلو اما ان يريد بالعملية عمل الجوارح او ما هو اعم منها ومن عمل
القلوب فان اراد الاول فيرد عليه ايجاب النية وتحريم الرياء
والحسد وغيرها فانها من الفقه وليس فيها عمل الجوارح وان اراد الثانى
ورد عليه اصول الدين فانه ليس بفقه مع انه عمل بالقلب ولو قال
بدل العملية الفرعية كما قال الآمدى وابن الحاجب لكان يخلص من الاعتراض
والثالث ان العلم يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم المطابق لدليل
كما نستحق عليه ان الله تعالى وهذا هو المصطلح عليه ويطلق ويراد به
ما هو اعم من هذا وهو الشعور فان اراد الاول لم يحسن الاحتراز

عن المقلد بقوله من ادلتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لان ما
عند المقلد يسمى تقليدا لا علما وان اراد الثاني لم يرد سؤال القاضي
المذكور عقيب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون الرابع
ان هذا الحد ليس بمانع لان تصور الاحكام الشرعية الى امر يصدق عليه
انه علم بها اذ العلم ينقسم الى تصور وتصديق ومع ذلك ليس بفقه
بل الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري ثم لما عرف الفقه
بانه العلم بكذا اشار الى الاشكال بقوله قيل القايل القاضي
ابو بكر الباقلاني الفقه من باب الظنون قلنا المجتهد اذا ظن الحكم
اي غلب على ظنه وجب عليه الفتوى والعمل به اي بالحكم او
الظن للدليل القاطع وهو الاجماع وقيل هو الدليل العقلي على
وجوب اتباع الظن ولما كان الوسيلة الى هذا القطع ظن المجتهد
قال فالحكم اي العلم بوجوب العمل او بثبوت الحكم بالنظر الى الدليل
او في نفس الامر مقطوع به والظن في طريقه واعلم ان هذا
اعتراض اورده القاضي المذكور وتحقيقه موقوف على مقدمة
وهي ان الحكم بامر على امر ان كان جازما مطابقا للدليل فهو العلم
كعلمنا بان الاله واحد وان كان جازما مطابقا لغير دليل فهو
التقليد كاعتقاد العامي ان الضحى سنة وان كان جازما غير
مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفروا به وان لم يكن جازما
فان لم يترجح احد الطرفين فهو الشك وان ترجح فالطرف الراجح
ظن والمرجوح وهم واذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير السؤال
فنقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مظنونا
وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كالاستصحاب فهي
لا تفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الائمة هو الكتاب
والسنة والاجماع والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا
الا الظن واما الاجماع فان وصل الينا بالآحاد فكذلك ووصوله

بالتواتر

بالتواتر قليل جدا وعلى تقدير وجوده ولو قليلا فقد صحح الامام في
المحصول والآمدي انه ظني واما السنة فالآحاد منها لا يفيد الا
الظن واما المتواتر فهو كالقرآن متنه قطعي ودلالته ظنية لتوقفه ١٩
على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يفيد
الظن فقط وعلى تقدير ان يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من
ضروريات الدين وهو ليس بفقه فالفقه اذا مظنون لكونه مستفادا
من الادلة واذا كان ظنيا فلا يصح ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل
الظن بالاحكام واجاب المصنف قدس سره عن السؤال المذكور بانا
لا نسلم ان الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا
الانتقاض بالمس حصل له مقدمة قطعية وهي قولنا انتقاض الوضوء
مظنون والى هذه المقدمة اشار المصنف قدس سره بقوله اذا ظن الحكم
ولنا مقدمة اخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به واشار
اليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فينتج انتقاض الوضوء
يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقدمتين قطعيتان اما الاولى
فلانها وجدانية اي يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجوعه وعطشه
واما الثانية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعية لما قاله
المصنف قدس سره وهو قوله للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
وقوله والظن في طريقه اشار بذلك الى الظن الواقع في المقدمة حيث
قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به فان قيل قد وقع التصريح
بالظن في محمول الصغرى وموضوع الكبرى فكيف يكون المقدمتان قطعيتين
مع التصريح بالظن اقول اجاب المصنف قدس سره عن ذلك بان المعتبر
في كون المقدمة قطعية او ظنية انما هو بالنسبة الحاصلة فيها فان كانت
قطعية كانت المقدمة قطعية وان كانت ظنية كانت المقدمة ظنية سواء
كان الطرفان قطعيين او ظنيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا ولا شك
ان النسبة الحاصلة من الاولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية

هو وجوب العمل به وكلاهما قطعي كما بيناه فلا يضر مع ذلك وقوع الظن فيها
لانه واقع في الطريق الموصل الى النسبة التي يوصل الى الحكم فان مقدمتي
القياس وجميع اجزائها طريق موصل الى الحكم فتلخص حينئذ ان الفقه كله
مقطوع به بهذا العمل كذا قرر بعض الشارحين اقول في هذا
التقرير نظر لكونه مقطوعا به قطعي من وجوه احدها ان المقدمات
لا بد من بقاء مدلولها حال الانتاج ضرورة ومدلول الصغرى انه غالب
على ظن المجتهد فيستحيل ان يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما ايضا
لاستحالة اجتماع النقيضين الثاني انه اقام الدليل على القطع بوجوب
العمل بما غلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع
بوجوب العمل بما غلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الظن
والنزاع فيه لا في الاول فان قلت المراد وجوب العمل قلت
لا يستقيم لانه يؤدي الى فساد الحد لان قوله في الحد هو العلم بالاحكام
لا يدل على العلم بوجوب العمل بالاحكام لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما
ولان العلم بوجوب بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه
من الادلة التفصيلية ولان تفسير الفقه بالعلم بوجوب العمل يقتضي
انحصار الفقه في الوجوب وليس كذلك الثالث ان ما ذكره وان دل
على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من العلم
اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينعكس والمدعى هو
الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على القطع
ودليله اي دليل الفقه المتفق عليه اي في كونه حجة بين الائمة
الاربعة اربعة بحكم الاستقراء الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وفي محل الاختلاف ولا بد للاصولي من تصور الاحكام الشرعية اقول
ادلة الفقه ينقسم الى متفق عليها بين الائمة الاربعة والى مختلف فيها
فالمتفق عليها اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس واما الادلة المختلف فيها
كالاستصحاب والمصالح المرسلة والاستحسان وقياس العكس والاخذ

١٢

بالاقل وغيرها فسيجيء بيانها وبيان مقبولها ومردودها وقدم
الكتاب لانه اصل مطلق في الاحكام واعقبه بالسنة لثبوت حجيتها
بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف حجيته عليهما واخر القياس
عنها لان الاصل فيها القطع والظن يعارض والقياس بالعكس
ثم لما كان المقصود من هذه الادلة هو استنباط الاحكام بالاثبات
تارة وبالنفي اخرى كالحكم على الامر بانه للوجوب لا للندب وعلى النهي
بانه للتحريم لا للكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فرع عن
تصوره ويحتاج الاصولي الى تصور الاحكام الخمسة الايجاب و
الندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بان يعرفها
بالحد او بالرسم فقال ولا بد للاصولي من تصور الاحكام
الشرعية الخمسة المذكورة ليتمكن من اثباتها ونفيها الضميران
راجعان الى الاحكام ثم ان المصنف قدس سره رتب هذا الكتاب على
مقدمة وسبعة كتب فاشار بقوله لاجرم رتبناه اي الكتاب
على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها
اي في بيان حقيقة الحكم واقسامه واحكامه ومتعلقاتها من الحاكم
والمحكوم عليه وبه اقول في تقريب ترتيب المصنف قدس سره
ان اصول الفقه كما تقدم عبارة عن المعارف الثلاث معرفة دلائل
الفقه الاجمالية ومعرفة كيفية الاستفادة منها ومعرفة حال
المستفيد فاما دلائل الفقه فذكر المصنف قدس سره لها خمسة
كتب منها اربعة للاربعة المتفق عليها بين الائمة والخامس منها
للمختلف فيها واما كيفية الاستفادة وهي الاستنباط فذكر لها الكتاب
السادس في التعادل والترجيح واما حال المستفيد فذكر
له الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء هذا بيان الاحتياج
الى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الادلة والترجيح
على كتاب الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الادلة وترجيح

وقدم الكتاب والسنة والاجماع على القياس لان القياس فرع عنها وقدم الكتاب والسنة على الاجماع لانه فرع عنهما وقدم الكتاب على السنة لان الكتاب اصلها

بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المذكورة للادلة على كتاب الترجيح لان الترجيح من صفات الادلة فهو متاخر عنها قطعا وقدم الكتب الاربعة التي فيها هي في الادلة المتفق عليها على الكتاب المعقود للادلة المختلف فيها لقوة المتفق عليها واما وجه الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من ان الحكم بالاثبات والنفي موقوف على التصور فلاجل ذلك احتاج قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة موضوعة للاحكام ومتعلقاتها وهي افعال المكلفين فان الحكم متعلق بفعل المكلف وجعل المقدمة مشتملة على بابين الاول في الحكم والثاني فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الاول ثلاثة فصول الاول في تعريف الحكم والثاني في اقسامه والثالث في احكامه وذكر في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثاني في المحكوم عليه والثالث في المحكوم به قال الفاضل الاسنوي واعلم ان حصر الكتاب فيما ذكر يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه وما ذكر بعدهما من السؤال والجواب ليس من هذا الكتاب لانه لم يدخل في المقدمة ولا في الكتب الا ان يقال الفهرسة وتبيان عائد الى العلم لا الى الكتاب وفيه بعد انتهى كلامه وفيها اي في هذه المقدمة بابان

الباب الاول

في الحكم اي في بيان ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك وفيه اي في الباب الاول فصول ثلثة

الفصل الاول

في تعريفه اي في تعريف الحكم الحكم اسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا والشرعي ما نقل عن الاشعري وهو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من خاطب زيد عمرا يخاطبه خطابا ومخاطبة اي وجه اللفظ المفيد اليه وهو بحيث يسمعه فالخطاب كما في اللغة هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام وخطاب الله تعالى توجيه ما افاد الى المستمع او من في حكمه لكن مرادهم هنا بخطاب الله تعالى هو ما افاد وهو الكلام النفساني لان الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس

اعلم ان تعقل النفي وصورته بتصور الحكم عليه بنفي او اثبات ... والاثبات ... اسناد ... ايجابا او سلبا ...

بحكم فاطلق المصدر واريد ما خوطب به على سبيل المجاز من باب اطلاق اسم المصدر على اسم المفعول والخطاب في هذا التعريف جنس للحكم يدخل فيه خطاب الله وغيره وباضافته الى الله تعالى خرج عنه خطاب الملائكة والجن والانس وبقوله المتعلق بافعال المكلفين احترز به عن الخطاب المتعلق بذاته الكريمة وصفاته كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالجمادات كقوله تعالى ويوم نسير الجبال فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم لعدم تعلقه بافعال المكلفين فان قلت تقييد التعلق بالفعل يخرج المتعلق بالاعتقاد كاصول الدين وبالاقوال كتحريم الغيبة والنميمة ويخرج ايضا وجوب النية وشبهها مع ان الجميع احكام شرعية قلت يمكن حمل الفعل على ما يصدر من المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود هو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه بالاقتضاء اي الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل ان كان جازما فهو الايجاب والا فهو الندب وطلب الترك ان كان جازما فهو التحريم والا فهو الكراهة او التخيير اي الاباحة فدخلت الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والندب والتحريم والكراهة والاباحة في هاتين اللفظتين واحترز بذلك عن القصص والاخبار كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون فان القيود وجدت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتخيير وهذا التعريف رسم لا حد ثم لما اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي لاصحابنا بثلاثة اسولة اشار الى الاول منها بقوله خطاب الله تعالى قديم لانه كلامه وكلامه قديم عندكم والحكم حادث واذا كان احدهما قديما والاخر حادثا فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله تعالى

قالت المعتزلة

١٣

اما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم تقولون به واما حدوث
الحكم فالدليل عليه من ثلثة اوجه احدها انه وصف بالحدوث كقولنا
حلت المراة بعد ان لم تكن حلالا فالحل من الاحكام الشرعية وقد
وصف بانه لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار
بقوله لانه اى الحكم يوصف به اى بالحدوث الثانى ان الحكم يكون
صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطى حلال فالحل حكم شرعى وقد
جعلناه صفة للوطى الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث
وصفة الحادث اولى بالحدوث لانها اما مقارنة للحدوث او متاخرة
عنه واليه اشار بقوله ويكون صفة للعبد الثالث ان الحكم
الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المراة بالنكاح
وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للتحريم و
النكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق
قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق
الاولى لان المعلول اما مقارن لعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله
ومعللا به اى ويكون الحكم معللا به اى بفعل العبد السوال الثانى
ان هذا الحد غير جامع لافراد المحدود كلها لان خطاب الوضع وهو جعل
الشئ سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا طلب فيه ولا تخيير
فى ذلك مثل الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لها والنجاسة
مانعة عنها فان هذه الاحكام شرعية لاستفادتها من الشرع ولا يشملها التعريف
لعدم تعلقها بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واشار اليه بقوله
فموجبية الدلوك الثابتة بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
ومانعية النجاسة الثابتة بقوله وثيابك فطهر وصحة البيع
وفساده خارجة عنه اى عن التعريف المذكور فلا يكون جامعا
السوال الثالث ان هذا الحد فيه كلمة او وهى موضوعة للترديد
والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون الترديد منافيا للتحديد

واليه

والاصل ان الكلام وصف بكونه حادثا وعبارات الفقهاء كقولهم حلت المراة بعد ما لم تكن حلالا فاتصف الحل بالحصول بعد العدم

واليه اشار بقوله وايضا فيه اى فى التعريف الترديد لاشتماله
على كلمة او وهو ينافى التحديد اذ المقصود منه التوضيح واجاب
المصنف قدس سره عن الاعتراض الاول المتضمن للدلايل الثلاثة
وهو قولهم كيف تقولون ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم
والحكم حادث فقال لا نسلم ان الحكم حادث بل هو قديم وحينئذ
يصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى اما قولهم فى الدليل الاول على حدوث
ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المراة بعد ان لم تكن فليس كذلك
لان معنى قولنا الحكم قديم هو ان الله تعالى قال فى الازل اذنت
لفلان ان يطأ فلانة مثلا اذا جرى بينهما نكاح واذا كان هذا معناه
فيكون الحل قديما لكونه لا يتعلق به الا بوجود القبول والايجاب وحينئذ
قولنا حلت المراة بعد ان لم تكن معناه تعلق الحل بعد ان لم تكن فالموصوف
بالحدوث انما هو التعلق والى هذا اشار بقوله قلنا
الحادث التعلق واما قولهم فى الدليل الثانى على حدوثه ان
الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطى حلال فلا نسلم
ان هذا صفة قال فى المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا
الا قول الله تعالى رفعت الحرج عن فاعله فحكم الله تعالى هو هذا
القول فهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
متعلقا بشئ ان يكون صفة لذلك الشئ فانا اذا قلنا شريك
البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقا بشريك
الاله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الاله متصفا
بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت
الموصوف والى هذا اشار بقوله والحكم متعلق بفعل العبد
لا صفة له واما قولهم فى الدليل الثالث ان الحكم الشرعى يكون
معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة
حدوث المعلول فلا نسلم ان الطلاق والنكاح والبيع والهبة

وتحقيقه ان معنى الحل قولنا فى الازل اذنت لزيد ان يطأ هندا عند التزوج بها وهو قديم وتعلقه و قولنا وطى حلال [illegible] متعلقة حادثان ولا يلزم من تعلق الشئ بالشئ كونه صفة له كالقول المتعلق بالمعدوم مثل القول بان شريك البارى ممتنع فانه متعلق بالممتنع [اي بتاخر؟] مع انه ليس صفة له لعدم قيام الصفة الوجودية بالممتنع وهو محال

والاجارة وغير ذلك من افعال العبد علل للاحكام الشرعية
بل معرّفات لها اذ المراد من العلة فى الشرعيات انما هو المعرّف
للحكم ويجوز ان يكون الحادث معرّفا للحادث كما ان العالم معرّف
للصانع سبحانه ولانا نستدل على وجوده به والى هذا اشار
بقوله والنكاح والطلاق ونحوها كالهبة والبيع معرّفات
له اى للحكم كالعالَم الحادث بفتح اللام هو الخلق والجمع العوالم قاله الجوهرى
فانه معرّف للصانع القديم والموجبية والمانعية اعلام الحكم
اى علامات له لا هو اى لا نفس الحكم هذا جواب عن الاعتراض الثانى
وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام
التى لا اقتضاء فيها ولا تخيير فقال لا نسلم ان الموجبية
والمانعية من الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى
جعل زوال الشمس علامة على وجوب الظهر ووجود النجاسة
علامة على بطلان الصلوة والبيع وان سلم اى وان سلمنا انهما
من الاحكام فليسا خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الزوال
موجبا الا طلب فعل الصلوة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا طلب
الترك ولا نسلم ايضا ان الصحة والبطلان خارجان عن الحد فان
فالمعنى بهما اى بالموجبية والمانعية اقتضاء
الفعل والترك فان معنى سببية الدلوك للصلوة وجوبها بدلوك الشمس
ومعنى مانعية النجاسة للصلوة حرمتها معها والمراد بالاقتضاء
والتخيير اعم من الصريح والضمنى وبالصحة اى والمراد بصحة البيع مثلا
اباحة الانتفاع بالمبيع اذ الصحة استتباع الغاية وغاية البيع اباحة
الانتفاع بالمبيع فيكون داخلة تحت التخيير وبالبطلان اى بطلان
البيع حرمته اى حرمة الانتفاع بالمبيع فيكون داخلا تحت الاقتضاء
وانما عبر فى السؤال بالفساد وفى الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف
واعلم ان فى موجبية الدلوك ثلاثة امور احدها وجوب الظهر والاشكال

فى

فى انه من الاحكام والثانى نفس الدلوك وهو زوال الشمس وليس حكما
بلا نزاع بل علامة عليه والثالث كون الزوال موجبا وهو
ما اورده المعتزلة ولهذا عبّروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما
بكونه مستفادا من الشرع وانه لا معنى للشرعى الا ذلك واذا كان
كذلك فكيف يحسن الجواب بانه علامة على الحكم انما العلامة هو نفس
الزوال وكذلك القول فى المانعية واما دعواه ان المعنى بهما
اقتضاء الفعل والترك فممنوع ايضا لان الموجبية غير الوجوب
والمانعية غير المنع قطعا كما بيناه واما دعواه ان الصحة هى
الاباحة فينتقض بالمبيع اذا كان الخيار فيه للبايع فانه صحيح ولا
يباح للمشترى الانتفاع به وايضا فيقال له صحة العبادات
فى اى الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحاجب وهو زيادة
قيد آخر فى الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء او التخيير
او الوضع والترديد فى اقسام المحدود لا فى الحد هذا جواب
عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان فى الحد صيغة او وهى للشك
فقال لا نسلم وقوع الشك فى الحد لان او ههنا ليست للشك
بل هى لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم او فعل
او حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردد
فى الشئ ترددا يستدعى الشك فيه بخلاف ردّد بين الشيئين
ترديدا فانه لا يستلزمه لصحة استعماله فى التقسيم وفى تعبير
المصنف بهذا نظر لانه ان عنى بالترديد ما قلناه فهو واقع
فى اجزاء الحد ضرورة فكيف يقول لا فى الحد وان عنى به الشك فهو منتف
عن اقسامه قطعا ولو اقتصر على قوله والترديد فى اقسام المحدود
لاستقام وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم
كما قلناه ولا نم انه واقع فى الحد وذلك لان الترديد انما هو فى احدهما
معينا واحدهما معينا اخص من احدهما مطلقا فيكون غيره

واحدها مطلقا هو المعتبر فى الحدّ ولم يقع فيه ترديد فلا ترديد
فى الحدّ انما الترديد فى الاقتضاء والتخيير اللذين هما من اقسام
المحدود الذى هو الحكم ثم بعد ما قدّم بيان نفس الحكم لتقدمه
طبعا شرع فى تقسيمه فقال الفصل الثانى فى تقسيماته
اى الحكم وهو ينقسم باعتبارات مختلفة الى تقسيمات ستة
الاول باعتبار الفصول التى صيّرت اقسامه انواعا خمسة
ثم انه لما قدّم ان الحكم هو خطاب الله تعالى الى اخره صح التقسيم فى الخطاب
وان كان كلامه فى تقسيم الحكم وقرن الخطاب بالالف واللام لانه
المعهود السابق وهو خطاب الله تعالى وقال الخطاب ان
اقتضى الوجود اى وجود الفعل ومنع من النقيض اى نقيض
الفعل وهو الترك فوجوب اى فالحكم الوجوب وان لم يمنع اى
وان اقتضى الوجود ولم يمنع من الترك فندب وان اقتضى
الترك اى ترك الفعل ومنع النقيض اى نقيض الترك وهو
الاتيان بالفعل فحرمة والا اى وان اقتضى الترك لكن لم يمنع
من الاتيان به فكراهة وان كان الخطاب لا يقتضى شيئا بل
خيّرنا بين الاتيان بالفعل والترك فاباحة وقد علم بذلك حدّ كل منها
ضمنا فالايجاب مثلا طلب الفعل مع المنع من الترك وامثلة
الباقى لا يخفى على من له ادنى تامل وهو تقسيم محرّر لا ايراد
عليه لكن تعبير المصنف رحمه الله بالوجوب والحرمة لا يستقيم
بل الصواب الايجاب والتحريم لان الحكم الشرعى هو خطاب
الله كما تقدم والخطاب انما يصدق على الايجاب والتحريم لا على
الوجوب والحرمة لانهما مصدر وَجَبَ وحَرُمَ والايجاب والتحريم
مصدران لِاَوْجَبَ وحرّم بتشديد الراء نحو قوله خاطبنا
الله بالصلوة مثلا هو اوجبها علينا وليس هو قوله وَجَبَتْ نعم
اذا اوجبها فقد وجبت وجوبا ثم اراد ان يبيّن رسم كل منها

قصدا فقال ويرسم الواجب واعلم ان المعرّفات للماهية
خمسة الحدّ التام والحدّ الناقص والرسم التام والرسم الناقص
والتبديل لفظ بلفظ اشهر منه فالحدّ التام هو التعريف بالجنس
القريب كقولنا فى الانسان انه الحيوان الناطق والحدّ الناقص
بالفصل القريب للشى وحده كقولنا الناطق والرسم التام هو
التعريف بالجنس القريب للشى وخاصته اللازمة له كقولك الانسان
حيوان ضاحك او كاتب فالضحك معنى خاص بالانسان لا يدركه
فيه غيره والرسم الناقص كالتعريف بالخاصة وحدها كقولك
الانسان ضاحك والتبديل باللفظ الاشهر كقولنا البرّ هو القمح
اذا علمت ذلك فالاحكام الخمس لها حدود ورسوم فالتقسيم
السابق ذكره المصنف رحمه الله لمعرفة حدودها كما تقدمت
الاشارة اليه ثم شرع الان فى التعريف بالخواص فلذلك قال
ويرسم لكنه لم يرسم نفس الاحكام بل رسم الافعال
التى تعلقت بها هذه الاحكام فان الفعل الذى تعلق به الوجوب
هو الواجب والذى تعلق به الندب هو المندوب والذى تعلق
به الكراهة هو المكروه والذى تعلقت به الاباحة هو المباح
فقوله بانه الذى اى الفعل الذى فالفعل جنس للخمسة وقوله
يذمّ ضح به المكروه والمندوب والمباح لانه لا ذمّ فيها شرعا
اشارة الى ان الذم عندنا لا يثبت الا بالشرع على خلاف ما قاله
المعتزلة تاركه من حيث انه تاركه احترز به عن الحرام فانه يذم
شرعا فاعله قصدا اى لا لعذر ليندرج فيه الواجب المتروك
لعذر كالصلوة المتروكة بالنوم او النسيان والصوم المتروك
بالسفر او الحيض مطلقا فيه تقريران موقوفان على مقدمة وهى
ان الايجاب باعتبار الفاعل قد يكون على الكفاية كالجنازة وقد
يكون على العين كالصلوات الخمس وباعتبار المفعول قد يكون

مخير الخصال الكفارة وقد يكون محتما كالصلوة ايضا وباعتبار
الوقت المفعول فيه قد يكون موسعا كالصلوة وقد يكون مضيقا
كالصوم فاذا ترك الصلوة فى وقتها صدق انه ترك واجبا اذ الصلوة
تجب باول الوقت ومع ذلك لايذم عليها اذا اتى بها فى اثناء الوقت ويذم اذا
اخرجها عن جميع الوقت واذا ترك احدى خصال الكفارة فقد ترك ما يصدق عليه
انه واجب مع انه لاذم فيه اذا اتى بغيره واذا ترك صلوة الجنازة فقد ترك ما
هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يذم عليه اذا فعله غيره
بخلاف تارك احدى الصلوات الخمس فانه مذموم سواء وافقه غيره ام لا
اذا عرفت ذلك فنعود الى ذكر التعريفين **الاول** ان قوله
مطلقا عائد الى الذم وذلك انه قد تلخص ان الذم على الواجب الموسع
والواجب المخير والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والذم على الواجب
المضيق والمحتم والواجب على العين من كل وجه فلذلك قال مطلقا
اى سواء كان الذم من بعض الوجوه او من كلها فلو لم يذكر ذلك لقيل له
من ترك صلوة الجنازة مثلا لاتيان غيره بها فقد ترك واجبا عليه مع انه لا يذم
او يقال له الآتى بها آت بواجب مع انه لو تركه لم يذم وانت قد
قلت ان الواجب ما يذم تاركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه
وان كان لا يذم عليه من هذا الوجه فيذم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه
هو وغيره ... وبهذا القيد صار الحد جامعا للواجب الموسع
والواجب المخير والواجب على الكفاية **والثانى** انه عائد الى الترك تقديره
تركا مطلقا ليدخل فيه المخير والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض
الكفاية لا يأثم وان صدق عليه انه ترك واجبا وكذلك الآتى به آت بالواجب
مع انه لو تركه لم يأثم وانما يأثم اذا حصل الترك المطلق اى منه ومن غيره
وهكذا فى الواجب الموسع والمخير ودخل فيه ايضا الواجب المحتم والمضيق
وفرض العين لان كل ما ذم الشخص عليه اذا تركه وحده ذم عليه ايضا اذا
تركه هو وغيره هذا خلاصة كلام المحققين فمن اراد التفصيل فليطالع

المطولات

١٧

المطولات ويرادفه الفرض اشارة الى ان الفرض والواجب عندنا
مترادفان وقالت الحنفية الفرض ما ثبت بقطعى اى ثبت
التكليف بدليل قطعى كالصلوات الخمس مثل الكتاب والسنة المتواترة
فهو الفرض كالصلوات الخمس والواجب ما ثبت بظنى اى وان
ثبت بدليل ظنى كخبر الواحد والقياس فهو الواجب ومثلوه بالوتر
على قاعدتهم فان ادعوا ان التفرقة شرعية او لغوية فليس
فى اللغة ولا فى الشرع ما يقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا
مشاحة فى الاصطلاح قال صاحب الحاصل والنزاع لفظى
والمندوب فى اللغة هو المدعو اليه يقال ندبه لامر فانتدب
له اى دعاه له فاجاب فسمى النفل بذلك لدعاء الشرع اليه واصله
المندوب اليه ثم توسع فيه بحذف حرف الجر فاستكن الضمير وفى الاصطلاح
ما يمدح فاعله اى الفعل الذى يمدح فاعله فالفعل جنس وقوله
يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه ولا ذم وقوله فاعله خرج به
الحرام والمكروه فانه يمدح تاركهما وأراد بالفعل ههنا ما صدر من
الشخص ليعم الفعل المعروف والقول نفسانيا كان او لسانيا
فيدخل فى الحد الاذكار القلبية واللسانية وغيرها من المندوبات
والا يكون الحد غير جامع ولا يذم تاركه خرج به الواجب فان تاركه يذم
فان قلت فرض الكفاية يمدح فاعله ولا يذم تاركه مع انه فرض ولهذا
احتجنا الى ادخاله فى حد الواجب كما تقدم فكان ينبغى ان يعقب
تاركه مطلقا وكذلك ايضا خصال الكفارة والواجب الموسع **قلت**
قوله ولا يذم يغنى عن ذكر مطلقا لانه للعموم لان النكرة فى سياق
النفى تفيد العموم اذ الافعال كلها نكرات نعم يخدش بصدق
التعريف على فعل الله مع انه ليس مندوبا والجواب ان المراد
بالفعل فعل المكلف وهو عناية فى الحد اذ الكلام فى الفعل المتعلق

ويسمى اى المندوب سُنَّة وهى لغة الطريقة والعادة واصطلاحا العبادة النافلة اى الزائدة على الفرض ولذا قال ونافلة عطف تفسير فالالفاظ حينئذ مترادفة ونوقض التعريف بان الاذان سنة ولو اصر اهل بلدة على تركه يذمون واجيب بان المراد ذم التارك من حيث انه تارك والذم ههنا للاستهانة وعند الحنفية السنة الطريقة المسلوكة فى الدين يطالب باقامتها بلا افتراض ووجوب وقسموها الى الزوائد كسير النبى صلى الله عليه وسلم فى اللباس والقيام والجلوس وسنن الهدى كالاذان والاقامة ونحوهما واوجبوا على ترك الثانية الاساءة والكراهة دون الاولى ثم النفل ما يثاب فاعله ولا يذم تاركه ولم يصر طريقة مسلوكة فى الدين فهو دون سنن الزوائد ولا يخفى ما بين الاصطلاحين من التفاوت قال فى المحصول ويسمى المندوب ايضا مستحبا وتطوعا ومرغبا فيه واحيانا ومنهم من يبدل هذا بقوله حسنا والحرام ما يذم اى الفعل الذى يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيها وقوله شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشرع خلافا للمعتزلة وفاعله احترز به عن الواجب فانه يذم تاركه والمراد بالفعل هو الشئ الصادر من الشخص والفاعل هو المصدر له ليعم الغيبة والنميمة وغيرهما من الاقوال المحرمة وكذلك الحسد والحقد وغيرهما من الاعمال القلبية واعلم انه يرد على هذا الحد الحرام المخير عند من يقول به وهم الاشاعرة كما نقله عنهم الآمدى وغيره فينبغى ان يقول مطلقا كما قال فى حد الواجب ليخرج به وقيل ويسمى الحرام ايضا معصية وذنبا وقبيحا ومزجورا عنه ومتوعدا عليه اى من الشرع والمكروه ما اى فعل يمدح تاركه فالفعل جنس للاحكام الخمسة يمدح خرج به المباح فانه لا مدح فيه تاركه خرج به الواجب والمندوب

ولا يذم فاعله خرج به الحرام والمباح فى اللغة عبارة عن الموسع وفى الاصطلاح ما اى فعل وهو جنس للاحكام الخمسة لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها تعلق بفعله او تركه مدح او ذم فان الواجب تعلق بفعله المدح وبتركه الذم والحرام عكسه والمندوب تعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه الذم والمكروه عكسه اى تعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم وهذه الالفاظ الاربعة التى ذكرها المصنف بعد رسمه وهى الفعل والترك والمدح والذم لا بد من كل واحد منها الا الذم لانه لو قال ما لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله لا مدح فيه ولا ذم ولو قال ما لا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان يرد عليه المندوب ولو اتى بهما ايضا ولكن حذف المدح فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب واما الذم فانه لو حذفه فقال ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح لما يرد عليه شئ فهو اذًا زيادة فى الحد والحد وجب صيانته عن الحشو والتطويل وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم الافعال التى تعلقت بها الاحكام الشرعية وتقدم ان تلك الافعال هى افعال المكلفين فيكون المباح قسما من افعال المكلفين وعلى هذا فافعال غير المكلفين كالنائم والساهى ليست من المباح مع ان الحد صادق عليها فالحد اذا غير مانع وايضا قد تعرض بقوله شرعا فى رسمى الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع ان المدح على الفعل فى المندوب وعلى الترك فى المكروه لا يثبت الا بالشرع وكذلك نفى المدح والذم عن المباح فالصواب ذكرها فى الجميع الثانى اى التقسيم للحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به الحكم لاستلزام تقسيمه تقسيم الحكم وتقريره ان الفعل مطلقا ان كان ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه فقبيح كالحرام والمكروه والا اى وان

عندنا

الثانى

يثبت عنه شرعا الحسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب و
المندوب والمباح وفعل غير المكلفين لان عدم النهى عنه شرعا اما
لعدم صلوحه لتعلق الاحكام به وهو المراد بفعل غير المكلف وذلك
اما لتعاليه كفعل الله تعالى او للنقصان كفعل الساهى والصبى
والنائم والمجنون والبهائم واما لتعلق منافيات النهى به مع صلوحه
لذلك كالمذكورات الثلث وجعل مطلق الفعل مقسما مع ان
الكلام فيما هو متعلق الحكم لان الغرض تقسيم الحكم الى ما يتعلق بالمنهى
عنه وما لا يتعلق به وتقسيم الثانى الى ما لا يتعلق اصلا ببعض
الافعال او يتعلق بغير المنهى عنه بناء على ان كمال تبيين الاشياء
بذكر المقابل فالحسن على ما ذكره كون الشئ غير منهى عنه شرعا و
القبح كون الشئ منهيا عنه وهذا اعم من تفسيرهما بكون الشئ متعلق
المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا لخروج المباح وفعل
غير المكلف عن الاول ومن تفسيرهما بكون الشئ مامورا به او منهيا
عنه اذ يخرج عن تعريف الحسن ايضا ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم
هما قد يطلقان على كون الشئ ملائما للطبع او منافرا له كالحلاوة
والمرارة وعلى كونه صفة كمال او صفة نقصان كالعلم والجهل ولا نزاع
فى ثبوتهما بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع واما بالتفاسير
السابقة فعند المعتزلة وكثير من اهل السنة قد يثبتان وعند الاشعرى
واتباعه لا **فان قلت** كيف يتصور النزاع فى ان المنهى عنه شرعا
بحسب الشرع **قلت** يعنى انه يمكن ادراك العقل قبل وروده
ان هذا الفعل يتعلق بتركه مدح وثواب فى نظر الشارع والمعتزلة
يعنى ان المعتزلة خالفوا وعرفوهما بان قالوا القبيح ما اى الفعل
الذى ليس للقادر عليه اى على ذلك الفعل العالم بكسر اللام بحاله
ان يفعله اذا كان عالما بصفته من المفسدة الداعية الى تركه كالكذب
الضار او المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع والى هذا اشار

بقوله وحاله اى للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله هو الحسن
ولكنه اختص لدلالة ما تقدم عليه فدخل فى حد القبيح الحرام
فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب والمكروه والمباح وفعل
الله تعالى وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالعاجز
عن الشئ والملجاء اليه فانه لا يوصف عندهم بحسن ولا قبح وكذلك
ما لم يعلم حاله كفعل الساهى والنائم والبهائم والمعتزلة ربما
قالوا اى فى تقسيم الفعل الى القبيح والحسن القبيح هو الفعل الذى
الواقع على صفة توجب ذلك الصفة الذم لفاعله والحسن هو
الفعل الواقع على صفة توجب ذلك الصفة المدح لفاعله فدخل
فى حد القبيح الحرام فقط وفى حد الحسن الواجب والمندوب دون
المكروه والمباح اذ لا مدح فى فعلهما مع انهما قد دخلا ثم ان المصنف
رحمه الله لما نقل عن المعتزلة تفسيرين للقبيح وتفسيرين مقابلين
لهما للحسن اراد ان يبين نسبة كل واحد من تفسيرى القبيح
الى الاخر وكذا نسبة كل واحد من تفسيرى الحسن الى الاخر فقال
فالحسن بتفسيرهم الاخير اى الثانى اخص اى من الحسن بتفسيرهم
الاول وذلك لان كلما كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادر
عليه العالم بحاله ان يفعله ولا ينعكس بدليل المكروه والمباح
واما القبيح فحدهم الاول هو والحد الثانى هذا
الثالث اى التقسيم الثالث للحكم بحسب العوارض بحيث
يتداخل الاقسام اذ السبب قد يكون سببا قيل وهو قول
المتقدمين وفيه اشارة الى ان هذا القول غير مرضى عنده الحكم
اى الشرعى اما تكليفى واما وضعى وقد مر الاول باقسامه والوضعى اقسام
منها الحكم على الوصف بالسببية وهو جعل وصف ظاهر منضبط
مناطا لوجوب حكم وينقسم الى الوقتية كدلوك الشمس لوجوب
الصلوة والمعنوية كالزنا لوجوب الجلد وشلوه بالزانى فقالوا الله تعالى

في صحيح الاول الحسن لان القادر عليه بحاله ان يفعلها ...

في الزاني كان وجوب الجلد وسببية الزنا له والاول حكم شرعي
تكليفي مسبب لا من جعل الشارع سببا لذلك والثاني اي هذا الجعل
والحكم بسببية ذا له هذا حكم وضعي يستلزم حكما وضعيا اخر وهو ان هذا
وهذان هما المرادان بالسبب والمسبب في قوله الحكم اي الشرعي
الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه اما سبب او مسبب
لظهور ان السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعي ولدلالة قوله كجعل الزنا
سببا لايجاب الحد على الزاني على ذلك والاول ثبت بقوله تعالى
فاجلدوا الاية والثاني بترتبه بالفاء على وصف الزنا وترتب الحكم
على الوصف بالفاء يقتضي سببية الوصف لذلك الحكم كما سيجيء ان شاء الله
تعالى فيكون الزنا سببا لايجاب الجلد وايجاب الجلد مسببا له فكما ان ايجاب
الجلد حكم شرعي فكذا سببية الزنا له ايضا حكم شرعي لكونها
من الشرع واعترض المتاخرون عليهم بانهم فان اريد بالسببية
اي يجعل الشارع الزنا سببا لايجاب الحد الاعلام كونه اعلاما
ومعرفا له فحق لا نزاع فيه فانه يجوز ان يقول الشارع متى
رايت انسانا يزني فاعلم اني قد اوجبت عليه فذلك حق ولكن
ان تسمية السببية بالحكم من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه
مبني على تفسير الحكم فمن زاد فيه الوضع فقال بالاقتضاء او
التخيير او الوضع فقد جعله حكما ومن حذفه فليس حكما شرعيا
عنده وقد تقدم ايضاحه في حد الحكم وان اريد التاثير اي وان اريد
بالسببية التاثير على معنى ان الله تعالى جعل الزنا موثرا في ايجاب
الحد فهو باطل من وجهين الاول ما قاله بقوله لان الحادث
وهو الزنا لا يوثر في القديم وهو ايجاب الحد لان تاثيره فيه
يستدعي تاخر وجوده عنه او مقارنته له والثاني ما اشار
اليه بقوله ولانه عطف على قوله لان الحادث اي ولان كون الفعل
كالزنا مثلا سببا للحكم الشرعي كوجوب الحد بمعنى انه موثر فيه مبني
على كونه قبل ورود الخطاب مشتملا على صفة قبح او حسن موجبة

لوجوب

لوجوب حكم وهو اي القول بالتاثير مبني على ان للفعل
جهات توجب الحسن والقبح اي مبني على ان الافعال مشتملة
على صفات تكون هي المؤثرة في الحكم والا كان تاثير الفعل في القبح دون
دون الحسن ترجيحا بلا مرجح وهذا هو قول المعتزلة في الحسن
والقبح وهو باطل عند الاشعرية كما سيجيء ان شاء الله تعالى
الرابع اي التقسيم الرابع للحكم باعتبار تقسيم متعلق بحسب ترتب الغاية
ولا ترتبها عليه وان الفعل صحيح ان استتبع الغاية والا فباطل وفاسد
فعلى ما ذكرنا الصحة استتباع الغاية اي اقتضاء الشيء ترتب
اثاره عليه سواء كان في العبادات او في المعاملات وغاية الشيء
هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتب الغاية
على الفعل وتبعيته في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغاية هو
طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده لان
السين للطلب كاستنطق وكانه جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضيا
لترتب اثره عليه مجازا فان قلت يرد نقضا على تعريف الصحة بان
البيع قبل القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه حل الانتفاع وايضا
فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما اثرهما من البينونة
والعتق مع انهما غير صحيحين وبازائها اي في مقابلها يقال جلس فلان
بازاء فلان وبحذائه اي مقابله البطلان والفساد يعني ان الفساد
والبطلان لفظان مترادفان عند الشافعية ومعناهما عدم استتباع
الفعل الغاية المقصودة منه فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود منه
والباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك والافعال التي اعتبر الشرع
صحتها وبطلانها اما هي العبادات والمعاملات فيتبين غاية كل منهما حتى
يعلم الصحة والفساد في كل منهما ولما ذكر ان الصحة استتباع الغاية
اراد ان يفسر الغاية وهي في المعاملات عبارة عن ترتب اثارها
عليها ولم يذكره المصنف هنا اكتفاء بما اشار اليه في اول الكتاب حيث

قال والمعنى بالصحة اباحة الانتفاع وبالبطلان حرمته واما غاية
العبادة اى واما الغاية فى العبادات اى اثرها المترتب عليها موافقة
الامر اى امتثال عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء
فصلوة من ظن انه متطهر اى وفائدة الخلاف يظهر فيمن صلى على ظن
الطهارة ثم بان له انه محدث فان صلوته صحيحة على الاول اى على
مذهب المتكلمين لموافقته الامر اذ الشخص مامور بان يصلى بطهارة
سواء كانت معلومة او مظنونة لا الثانى اى غير صحيح على راى الفقهاء
لعدم اسقاطها القضاء وابو حنيفة رحمه الله يعنى ان الحنفية فرقوا بين
الفاسد والباطل حيث سمى ما شرع باصله ووصفه صحيحا كالصلوة
والبيع المشتملين على الاركان والشرائط الخالين عن التراوح وسمى
ما لم يشرع باصله اى باركانه ووصفه اى شرائطه كالصلوة مع فقدان
شىء مما ذكر فى العبادات وكبيع الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى بطون
الامهات فى المعاملات باطلا فانه غير مشروع من حيث الاصل
لانعدام ركن البيع وهو المبيع لان عدم التيقن بوجوده بمنزلة
عدمه ومن حيث الوصف لاستلزام انتفاء الذات انتفاء الصفات
ولان منها القدرة على التسليم والقبض وهما منتفيان وسمى
ما شرع باصله دون وصفه كصوم الايام المنهى فيها فى العبادات
وكالربا فى المعاملات فاسدا فان عدم مشروعية الاول من
حيث اتصال الاعراض عن ضيافات الله تعالى به والثانى من حيث
الاشتمال على فضل خال عن العوض والزايد لكونه فرع المذيد عليه
كالوصف فالتقسيم عند الحنفية ثلاثى والفاسد قسم متوسط
حتى قيل فى البيع الصحيح يثبت الملك وان لم يقبض المبيع وفى الفاسد
انما يثبت اذا قبض وفى الباطل لا يثبت وان قبض واعلم ان الافعال
كما يوصف بالصحة والبطلان كذلك يوصف بالاجزاء وعدمه كما يقال هذه
العبادة مجزية او غير مجزية ولما كان هذا البحث قريبا من بحث الصحة
والبطلان لم يفرد له قسما اورده فى ذيله وقال والاجزاء اى اجزاء

فعل الواجب هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به اى بذلك
الاداء ومعنى السقوط خروج المكلف عن عهدة الواجب بحيث لا يبقى
عليه تكليفه به والاداء الكافى به الاتيان بالمامور به كما امر الشارع
وقيل الاجزاء سقوط القضاء عمن اتى به يعنى ان الفقهاء قالوا
الاجزاء هو سقوط القضاء الصواب التعبير بالاسقاط لا بالسقوط.
ثم شرع المصنف رحمه الله فى ابطاله بوجهين احدهما قوله ورد هذا بان
القضاء حينئذ اى حين وجد منه اداء صحيح لم يجب وتقريره من وجهين
الاول ان القضاء انما يجب بامر جديد فاذا امر الشارع بالعبادة
ولم يأمر بقضائها فاتى بها فانها توصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ
لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب فكيف لا يقال انه
سقط لان السقوط فرع عن الثبوت الثانى ان الموجب للقضاء
هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل واذا اتى بالفعل فى الوقت
على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يوجد وجوب القضاء لعدم الموجب له
وهو خروج الوقت واذا لم يصدق وجوب القضاء لا يقال سقط
لان سقوط الشىء فرع عن تصوره وثانيهما الاخر قوله ورد هذا التعريف
ايضا بانكم ايها الفقهاء تعللون سقوط القضاء به اى بالاجزاء
فتقولون سقط القضاء لانه اجزأ لان العبادة مجزية فلو كان هو لما علل
به لتغاير العلة والمعلول بالذات والمفهوم ولزوم كون المعرف والمعرف
متحدين بالذات ليصح الحمل سواء كان التعريف بالذاتيات او اللوازم
واليه اشار بقوله والعلة غير المعلول فيكون الاجزاء غير السقوط
فكيف تقولون انه هو ثم الفعل اذا كان له جهة واحدة فقط لا يوصف
بالاجزاء وعدمه وانما يوصف به اى بالاجزاء وعدمه ما يحتمل الوجهين
يعنى ان الذى يوصف بالاجزاء وعدم الاجزاء هو الفعل الذى يحتمل ان
يقع على وجهين احدهما معتد به شرعا لكونه مستجمعا للشرائط المعتبرة
فيوصف بالاجزاء والاخر غير معتد به شرعا لانتفاء شرط من شروطه

الا لعذر فالصوم فقط ح

فيوصف بعدم الاجزاء كالصلوة والصوم والحج واما الذى لا يقع الا على
جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعدمه كمعرفة الله تعالى فانه ان عرفه
بطريق ما فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة غير مجزية لان
الغرض انه ما عرف وكذلك ايضا رد الوديعة لانه اما ان يردها الى
المودع اولا فان ردها فلا كلام والا فلا رد البتة اقول وهو فى
المعرفة صحيح واما فى رد الوديعة فلا لان المودع اذا حجر عليه لسفه
اوجنون فلا يجزى الرد عليه بخلاف ما اذا لم يحجر عليه فعلم ان رد
الوديعة يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب حذفه **الخامس**
اى التقسيم الخامس للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب الزمان الواقع
فيه وحاصله العبادة اما ان يكون لها وقت معين اى مضبوط بنفسه
محدود الطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت معين فلا يوصف بالاداء
ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالتحية وسجود التلاوة اولم يكن
كالصلوة المطلقة والاذكار وان كان لها وقت فلا يخلو اما ان يقع
فى وقتها او قبله او بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه
الشارع فتسمى تعجيلا كاخراج زكوة الفطر ولم يتعرض المصنف
لهذا القسم وان وقعت فى وقتها المعين اى المقدر له شرعا ولم
تسبق باداء مختل اى باتيان مشتمل على نوع من الخلل فاداء اراد
بالاداء المذكور اولا معناه اللغوى وبالثانى معناه الاصطلاحى ويرد
عليه بقضاء الصوم فان الشارع جعل له وقتا معينا لا يجوز تاخيره
عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الآتية
فاذا فعله فيه كان قضاء مع ان حد الاداء منطبق عليه فينبغى
أن يزيد أولا فيقول فى وقتها المعين أولا وحينئذ فلا يرد لان
هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا ان المصلى اذا اوقع
ركعة فى الوقت كانت اداء مع ان صلوته لم تقع فى وقتها بل الواقع هو
البعض والا اى وان وقعت فى الوقت المعين ولم تكن بحيث لم تسبق
باداء مختل بل كانت مسبوقة به فاعادة كالصلوة المامور بها والحج

المامور به

المامور به بعد الاتيان بهما على نوع من الخلل كترك النية مثلا
وان وقعت العبادة بعده اى بعد وقتها المعين سواء كان
الوقت متضيقا او متوسعا ووجد فيه اى فى وقتها المعين
سبب وجوبها اى العبادة وسبب الوجوب عندنا الخطاب
الدال على الوجوب وعند الحنفية الوقت فانها يكون قضاء اى فانها
يكون قضاء ويدخل فيه ما اذا مات فجر عنه وليه فانه يكون قضاء
كما صرحوا به لوقوعه بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالعمر وقد يكون
بغيره كما سيأتى وجب اداؤه اشارة الى ان القضاء على اقسام تارة
يكون اداؤه واجبا كالظهر المتروكة قصدا بلا عذر فالاتيان به فى وقت
بعد وقت الاداء مع تحقق سبب وجوبه فى ذلك الوقت قضاء وهو
مما وجب اداؤه فى هذا الوقت المعين له شرعا لعدم المانع وتارة لم
يجب اداؤه فى وقته المعين مع وجود سبب وجوبه فيه ولكنه
امكن اداؤه فى هذا الوقت كصوم المسافر والمريض فانه لا يجب اداؤه
عليهما مع تحقق سبب وجوبه بجواز تركه بالاجماع ولكنه اداؤه فى الوقت
وتارة لا يجب ولا يمكن ايضا اداؤه فى وقته المعين بل امتنع اما من جهة
العقل كصلاة النائم والمغمى عليه لاحالة العقل تحقق الاتيان بها قصدا
حال النوم ~~واما من جهة الشرع~~ او شرعا اى واما من جهة الشرع
كصوم الحائض فان المانع من صحة صومها بجعل الشارع الطهارة عن
الحيض شرطا للاداء لا بالعقل فان معاذا سئل عن عائشة
رضى الله تعالى عنها ما بال الحائض تقضى الصوم لا الصلوة قالت
كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم دون الصلوة وفيه اشارة
الى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم والا لما ترتب الامر بالقضاء
على اصابته لامكان الاداء حينئذ واعلم ان العلماء اختلفوا فى ان الوقت
المعتبر فى كون العبادة قضاء او اداء انما هو بحسب الواقع فقال
القاضى ابوبكر الباقلانى اعتبار الوقت انما هو بحسب ظن المكلف وان

المقدر له شرعا ح

امكن ح

عقلا اى ح

وان لم يطابق الواقع وذهب الجمهور وحجة الاسلام الى ان اعتبار الوقت
انما هو بحسب الواقع ولا اعتبار للظن الغير المطابق فرعوا على هذا
الخلاف مسئلة اشار المصنف قدس سره اليها فقال **فرع**
اى هذا البحث فرع على بحث الاداء والقضاء وفى اكثر النسخ بلا فرع
اعلم ان الواجب الموسع كالظهر مثلا يجوز اداؤه فى كل جزء من اجزاء
الوقت بدون التضييق اذا لم يغلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر
الوقت ولو ظن المكلف انه لا يعيش الى اخر الوقت اى وقت الواجب
الموسع تضيق عليه الوقت فلا يجوز حينئذ له التاخير الى اخر الوقت
بل يتعين عليه الاتيان به قبله حتى لو اخر ومات عصى اتفاقا
فان لم يمت بل عاش فى اخره اى اخر الوقت فقضاء عند القاضى
ابى بكر الباقلانى رحمه الله لانه صار وقته المقدر له اولا شرعا بحسب
ظنه ما قبل ذلك الوقت فالاتيان به بعده قضاء واداء عند الحجة
اى حجة الاسلام الغزالى رحمه الله وهو مذهب الجمهور لانه قد وقع فى وقته
المعين بحسب الشرع ولصدق تعريف الاداء عليه اذ لا عبرة بالظن
البين خطاؤه واتى به فى الوقت فهو اداء اتفاقا ولا اثر لاعتقاده هنا
فكذا ههنا **السادس** اى التقسيم السادس للحكم باعتبار
كونه على وفق الدليل او خلافه وحاصله ان الحكم ينقسم الى رخصة و
عزيمة فالرخصة فى اللغة التيسير والتسهيل وهى بتسكين الخاء وحكى
ايضا ضمها واما بفتح الخاء فهو الشخص الآخذ بها وفى الاصطلاح ما ذكره
المصنف رحمه الله بقوله وهو الحكم الثابت فالحكم جنس وقوله الثابت
اشارة الى ان الترخص لا بد له من دليل والا لزم ترك العمل بالدليل
السالم عن المعارض فنبه عليه بقوله الثابت لانه لو لم يكن لدليل لما كان
ثابتا بل الثابت غيره على خلاف الدليل احترز به عما اباحه الله تعالى
من الاكل والشرب وغيرهما فلا يسمى رخصة لانه لم يثبت على المنع منه دليل
كما سيأتى فى الافعال الاختيارية ان شاء الله تعالى واطلق الدليل ليشمل ما اذا كان
الترخص لجواز الفعل على خلاف الدليل المقتضى للتحريم كاكل الميتة ولما اذا

كان

اى آخر

وتعلق
اى الواجب

والمعتبر ما ينطبق خطاؤه فات ... ثم ظهر
اعتقد القضاء الوقت
خطاؤه واتى به

كان لجواز الترك اما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر
فى السفر واما على خلاف الدليل المقتضى للندب كترك الجماعة بعذر
المطر والمرض ونحوهما فانه رخصة بلا نزاع وكذا المراد عند من يقول
انه رخصة لعذر اى لمشقة وحاجة احترز به عن شيئين الاول
عن الحكم الثابت بدليل راجح على دليل آخر معارض له والثانى
عن التكاليف كلها فانها احكام ثابتة على خلاف الدليل ومع ذلك
ليست برخصة لانها لم تثبت لاجل المشقة وانما قلنا انها على خلاف
الدليل لان الاصل عدم التكاليف والاصل من الادلة الشرعية
كحل الميتة للمضطر على الصحيح المشهور فى مذهبنا فانه شرع كاملا
على خلاف الدليل وهو قوله حرمت عليكم الميتة لقوله فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه مع شرعيته بطريق الوجوب حتى لو
صبر ولم ياكل ومات كان تاركا للواجب اثما ومثال المندوب بقوله
والقصر اى قصر الصلوة للمسافر فان الاصل الاتمام لكن شرع القصر
لعذر التخفيف بطريق الندب لقوله صلى الله عليه وسلم فاقبلوا صدقته
وفيه اشارة الى انه لو اتى بالاربع جاز وكان اخذا بالعزيمة وان لم
يكن مندوبا وعند الحنفية ان الاتيان بالاخيرتين وجوبا لم يبق مشروعا
فى حقه بل هو ساقط عنه سقوط حرمة الميتة عند الاضطرار حتى صار
ظهره مثل فجره اذ التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يتوقف
على القبول كما اذا قال ولى القصاص للجانى تصدقت به عليك
واشار الى مثال المباح والفطر اى الافطار للمسافر فان اباحته
لقوله تعالى فعدة من ايام اخر لعذر المشقة بخلاف الدليل وهو قوله
فمن شهد منكم الشهر فليصمه واجبا ومندوبا ومباحا احوال من المذكورات
بطريق النشر على ترتيب اللف فالاول للاول والثانى للثانى
والثالث للثالث والا اى وان لم يكن الحكم ثابتا على خلاف الدليل لعذر
بل كان ثابتا على وفقه فعزيمة فهى تعم الواجب وغيره فيعلم بذلك ان العزيمة

فرخصة

الكلام
ثم الرخصة ينقسم الى ثلاثة اقسام واجبة ومندوبة ومباحة ... الواجب

بشرط ... ثلثة ايام فصاعدا

في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كاباحة الاكل والشرب
او على خلاف الدليل لكن لا للعذر كالتكاليف واما في اللغة فهو القصد
المؤكد ومنه عزمت على فعل الشيء قال الله تعالى فنسي ولم نجد
له عزما اي جزما وقصدا

الفصل الثالث

في احكامه اي احكام الحكم وفيه اي في هذا الفصل مسائل سبع والثلثة
الاولى منها انسب بتقسيم الحكم وذلك لان الاولى منها تقسيم
للوجوب بحسب المأمور به الى معين ومخير والثاني تقسيم له بحسب
وقت المأمور به الى موسع ومضيق والثالث تقسيم له بحسب
المأمور به الى واجب عيني وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول
المسئلة الاولى الوجوب في انقسام المأمور به الى معين ومخير
اعلم ان الوجوب قد يتعلق بمعين اي بامر معين كالصلوة والحج
والصوم ويسمى واجبا معينا وحكم الوجوب فيه لزوم الاتيان بالمأمور
به على التعيين مع عدم جواز الاخلال به وقد يتعلق بمبهم اي بامر
مبهم من امور متعددة معينة عينها الشارع ويسمى واجبا
مخيرا ثم هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون ايضا
افرادها محصورة كخصال الكفارة فانها امور متعددة معينة
والوجوب فيها تعلق بواحد مبهم من الاطعام والكسوة والعتق
المشار اليها بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة ومع ذلك يجوز اخراج
الجميع وقسم لا يجوز الجمع بين تلك الامور ولا تكون افراده محصورة
وهو قوله ونصب المستعدين للامامة كما اذا مات الامام الاعظم
ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة اي اجتمعت فيهم الشرائط فانه
يجب على الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وقالت المعتزلة الكل اي كل الخصال واجب وفسره ابو الحسين البصري
منهم بان هذا على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع اي بترك جميع خصال الكفارة
مثلا ولا يجب الاتيان به اي بجميع الخصال وللمكلف ان يختار ايا ما كان.

وهو مذهب الاشاعرة والفقهاء

وهو

وهو بعينه مذهب الفقهاء فلا خلاف في المعنى اي فعلى هذا
التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى اذ مرادهم بان الكل واجب راجع
الى المعنى الذي فسرناه بوجوب واحد مبهم لكن هذا ينافي ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من انه يثاب ويعاقب على كل واحد ولو اتى بواحد
يسقط عنه الباقي بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء وان
جمهورهم على خلاف ذلك وههنا مذهب ثالث ينسبه كل واحد من
الفريقين الى الآخر ~~واشار اليه بقوله وقيل الواجب~~ وهذا القول
يسمى قول التراجم لان الاشاعرة ترويه عن المعتزلة والمعتزلة
ترويه عن الاشاعرة ولما لم يعرف قائله عبر المصنف عنه
بقوله وقيل الواجب المخير واحد معين عند الله تعالى دون الناس اي هو
واحد معين في علم الله غير معين في علمنا ورد اي هذا المذهب الاخير
بان وجوب الواحد المعين في الواجب المخير ينافي التخيير لان تعيين
الواحد من تلك الامور بالوجوب يحيل ترك ذلك الواحد المعين عند
الله اي يستلزم عدم جواز تركه والتخيير يجوزه اي يستلزم جوازه بان
يأتي بالآخر فيتنافيان لدلالة تنافي اللوازم على تنافي الملزومات
وثبت اي التخيير اتفاقا في كل واحد من خصال الكفارة فانتفى الاول
اي التعيين لاستلزام وجود احد المتنافيين انتفاء الآخر واعترض
على هذا الرد المذكور وقيل لا نم ان التخيير يجوز ترك ذلك الواحد
لجواز ان يكون الله تعالى قد عين واحدا من الاشياء وعلم ان المكلف لا يأتي
الا به فاذا اتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله تعالى وهذا هو معنى
قوله يحتمل ان يختار المعين او يعين اي الله تعالى ما يختاره اي الواحد
الذي يختاره المكلف يعني ان يعين الله تعالى واحدا يجعله واجبا
بعد ما اختاره المكلف وحينئذ لا نم ان التعيين يحيل ترك ذلك الواحد
عند تجويز التخيير تركه اذ التعيين انما ورد بعد اختياره لا التخيير او
يسقط بفعل غيره وجه ثالث في الجواب يعني سلمنا تجويز التخيير ترك

باب التعيين

بثلثة اوجه

المعين لكن لانم ان التعيين يحيل تركه وانما يحيل لو لم يسقط المعين بفعل
غيره كسقوط الجلسة بين السجدتين بجلسة الاستراحة وغسل الرجل
بمسح الخف والشاة الواجبة في خمس من الابل باخراج البعير ونحو
ذلك واجيب عن الايراد الاول بانه اي القول بكونه
يوجب اي يستلزم تفاوت المكلفين فيه اي في الواجب المخير
اذا اختار كل منهم غير ما اختاره الآخر وهو اي التفاوت بين
المكلفين باطل لانه خلاف النص الوارد في خصال الكفارة لان الاية
الكريمة دالة على ان كل خصلة من الخصال مجزية لكل مكلف والاجماع
المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك لان العلماء متفقون على ان المكلفين
سواء في ذلك وان الذي اخرج خصلة لو عدل الى الاخرى لاجزاته
ووقعت واجبة وعن الثاني وهو انه يجوز ان يعين الشارع الواحد
بعد اختيار المكلف اياه بان الوجوب متحقق وثابت قبل اختياره
اي المكلف لكون الوجوب قديما ولا شك في ان الاختيار حادث فلو كان
وجوب المعين بعد الاختيار يلزم كون القديم مسبوقا بالحادث وانه
باطل وايضا يلزم ما لزم من الاحتمال الاول وهو تفاوت المكلفين
في الواجب المخير وعن الثالث وهو القول بكون الواجب واحدا
معينا مع احتمال سقوطه بفعل غيره بانه لو كان الواجب واحدا معينا
والاتي به بدلا عنه يسقط لكان الاتي به ليس اتيا بالواجب بل ببدله لكن
الاجماع منعقد بان الاتي بايها اي منعقد على ان الشخص الاتي باي
واحدة شاء من الخصال هو ات بالواجب اجماعا ثم انه قد احتج
على اثبات المذهب الثالث بوجوه اربعة الاول ما قيل
ان الواجب من خصال الكفارة واحد معين لان المكلف ان اتى بالكل
اي بالجميع معا من غير ترتيب بين الخصال بان اتى كلا من وكلائه واحدا
من الخصال دفعة فلا بد ان يحصل الامتثال ضرورة فالامتثال
الحاصل حينئذ اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فالكل واجب
اي فيكون الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نعني بالواجب الا ما يحصل

به الامتثال لكن الكل ليس بواجب فهو باطل بالاجماع او يحصل
بكل واحد منها فيجتمع على هذا مؤثرات مستقلة وهي الاطعام
والصيام والاعتاق على اثر واحد وهو الامتثال لكن
اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال لان اسناده الى هذا يستغني
عن اسناده الى ذلك واسناده الى ذلك يستغني به عن اسناده
الى هذا فيستغني بكل منها عن الآخر ويفتقر لكل منهما بدلا عن الآخر
فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا او يحصل الامتثال
بواحد اي بفعل واحد غير معين وهو باطل ايضا لاقتضاء
الاثر المعين مؤثرا موجودا ~~والواحد الغير المعين لم يوجد لان كل~~
~~معين وما لم يوجد لم يكن علة للامتثال الحاصل~~ ولم يوجد
الواحد الغير المعين اذ لا وجود لما لا تعيين له او يحصل بواحد
معين فيكون المعين واجبا وهو المطلوب ثم اشار الى الوجه الثاني
بقوله وايضا الوجوب امر معين لكونه ممتازا عما سواه من الاحكام
ذهنا وخارجا واذا كان معينا فيستدعي محلا معينا لامتناع اذ
المعين يستدعي المعين لامتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلا
لامر معين موجود وهو اما ان يكون الكل او كل واحد او واحدا معينا
وليس الكل من حيث هو كل ولا كل واحد لان الكل ليس بواجب كما
ذكرنا فتعين ان يكون واحدا معينا وهو المط ولم يتعرض المصنف
لو اسه في هذا الوجه للقسم الذي ابطله في الوجه الاول وهو الواحد الغير
المعين لدقيقة وهي ان التقريب ان ما يستدعيه الوجوب امر معين ولا
وجه لذكر الواحد الغير المعين ثم اشار الى الوجه الثالث والرابع بقوله
وكذا الثواب على الفعل اي فعل جميع الخصال والعقاب على الترك اي
ترك الجميع بان يقال اذا اتى المكلف بكل الخصال معا يستحق ثواب الاتيان
بالواجب واذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وذلك اما
بالكل فعلا او تركا او كل واحد وهما باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع
المؤثرات على اثر واحد او بواحد غير معين وهو ليس بموجود فلا اثر له

اذ التعيين لازم للوصف الخارجي وعدم اللازم يوجب عدم الملزوم

ذكا الحلم

في استحقاق الثواب والعقاب او بواحد معين فاذًا الواجب واحد
معين عند الله مبهم عندنا وهذا نتيجة الكل واستدل ايضا بانه لابد
من علم الآمر بالواجب فيكون معلوما لله تعالى فهو معين عندنا وبان
المكلف به اما الكل او كل واحد او واحد غير معين او واحد معين والاولان
باطلان بالاتفاق وكذا الثالث لانه مجهول فلا يكلف به لان العلم بما كلف به
شرط التكليف ولانه يستحيل وقوعه لان الواقع معين وما هو كذلك لا يكلف
به واعلم انه لا كلام في انه يثاب على الكل اذا اتى بذلك معا انما الكلام
في ثواب الواجب كما نقرر عليه في المحصول والحاصل وغيرهما فاطلاق
المصنف ليس بجيد وثواب الواجب يزيد على ثواب النفل
بسبعين درجة قال امام الحرمين وغيره واوردوا فيه حديثا
واجيب عن الاول بانا نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد
بان الامتثال يكون بكل واحد واحد قولكم فيجتمع مؤثرات قلنا
لا نم وتلك الامور وغيرها من الاسباب الشرعية معرفات للحكم
اي علامات لا مؤثرات وحينئذ يلزم اجتماع المعرفات على معرف اجيب
واحد وذلك جائز اتفاقا كالعالم المعرف للصانع وعن الثاني
وهو قولهم ان الوجوب امر معين فيستدعي محلا معينا بانه لا نم ان الوجوب
المعين يستدعي معينا بل يستدعي احدها اي احد الخصال لا بعينه
قوله يمتنع كون غير المعين الذي هو معدوم محل الموجود قلنا لا نم انه معدوم
وغايته انه مجهول لكن مطلقا بل هو معلوم من حيث انه واحد من الثلثة
فيصح كونه محلا للوجوب كالمعلول المعين الموجود مثل الحرارة مثلا
المستدعي علة ما من الشمس او النار او الحركة من غير تعيين واجيب
عن الاخير بمنع ما اي الايراد باستحقاق الثواب وباستحقاق العقاب
بانه اذا اتى بالكل يستحق الثواب والعقاب بامور لا يجوز ترك اي المكلف
كلها ولا يجب فعلها اي فعل كلها يعني نختار ان الثواب انما حصل على
فعل الكل وكذا العقاب انما حصل بترك الكل قوله يلزم وجوب الكل
قلنا لا نم وانما يلزم ان لو كان الكل بحيث يجب الاتيان بكل واحد من افراده

اما

اما اذا كان بحيث لا يجب الاتيان بجميع افراده ولا الاخلال بجميع افراده
فلا نم ان ترتب الثواب على الاتيان بالكل او ترتب العقاب على
ترك الكل يستلزم وجوب الكل ولا بد له من دليل **ترتيب**
هذا شبيه بالواجب المخير من حيث ان الحكم فيه قد يتعلق بامور
متعددة وان كان تعلقه بالترتيب فلذا ذكر الواجب المخير ذكره بعده
لكونه كالفضلة منه والبقية فلذلك عبر بالترتيب وهو بالذال
المعجمة يقال ذنب عمامته بالتشديد اذا افضل منه شيئا فارخاه
كالذنب وحكي ايضا انه يقال ذنبه يذنبه بالتخفيف اي تبعه
يتبعه فهو ذانب اي تابع كذا قاله الجوهري فيجوز ان يكون
الترتيب ماخوذا من الاول وعلى هذا فلا كلام ويجوز ان يكون
ماخوذا من الثاني بعد تضعيفه ليصير متعديا الى اثنين كعرف
وغيره والمعنى انه ذنب هذا الفرع ذلك الاصل اي اتبعه اياه
والامام واتباعه عبروا عن هذا بقولهم فرع وحاصله الحكم
المتعلق بامور كما يتعلق باشياء على التخيير كما مر قد يتعلق بها
على الترتيب بان يتعلق بواحد منها وبالاخر بشرط فقدان الاول ثبيل
وحينئذ هو ينقسم الى ثلاثة اقسام قسم يحرم الجمع بينها كاكل
المذكى واكل الميتة فان حق اكل الميتة مرتب على فقد المذكى
والجمع بين المذكى والميتة في الاكل حرام او يباح الجمع كالوضوء و
التيمم فان جواز التيمم مرتب على العجز عن استعمال الماء والجمع
بينهما مباح وقسم او يسن الجمع ككفارة الصوم فان من افطر
في رمضان عمدا بان واقع فيه مثلا فعليه الاعتاق فان لم يستطع
فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين مسكينا
والجمع بين هذه الخصال مسنون مع تعلق الوجوب بها على الترتيب
بدليل حديث الاعرابي ودلالة قوله صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا
وشرفا لديه من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر **المسئلة**

الثانية من احكام الحكم الوجوب انه لم يتعلق بوقت كالمنذور المطلق
فلا خلاف في جواز ادائه اي وقت شاء وان تعلق بوقت اي بفعل
موقت بوقت وهو ينقسم الى ثلثة اقسام فاما ان يساوي ذلك
الوقت الفعل بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان
وهو اي ذلك الفعل الواجب يسمى بالواجب المضيق وذلك الوقت
يسمى معيارا والتكليف بمثله جائز اتفاقا او ينقص ذلك الوقت منه
اي من الفعل فيمنعه اي الوجوب من منع التكليف بالمحال الا ان
يكون لغرض القضاء فانه حينئذ نقول بجواز التكليف والوجوب لذلك
الغرض لا لغرض اداء جميعه في ذلك الوقت الذي لا يسعه كوجوب
الظهر مثلا على الزائل عذره في اخر الوقت كالجنون والحيض والصبي وقد
بقي من الوقت قدر تكبيرة الافتتاح وهو يقتضي ايقاع الفعل بعد الوقت
وفي اطلاق المصنف رحمه الله لفظ القضاء نظر لان ذلك مخصوص بما اذا لم
يمكن فعل ركعة في الوقت فان فعل فهي اداء على المشهور عندنا فالاحسن
ان يقول الا لغرض التكميل خارج الوقت او يزيد الوقت عليه
اي على الفعل عطف على ينقص او على يساوي على اختلاف النحويين في العطف
على القريب او البعيد اي ويزيد الوقت على الفعل وهو الذي يسمى بالواجب
الموسع والوقت يسمى ظرفا وفيه خمسة مذاهب احدها وهو اختيار
الامام واتباعه وابن الحاجب على ان جميعه وقت لادائه فيقتضي الوجوب
والتكليف بذلك الفعل ايقاع الفعل في اي جزء من اجزائه اي الوقت
فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق ترجع الى الواجب المخير بالنسبة
الى الوقت فان الامر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول
الوقت او وسطه او اخره فالمكلف مخير في الاتيان به في اول جزء من اجزاء
الوقت لعدم اولوية البعض اي بعض الوقت من بعض اخر بالنسبة
الى هذا الواجب والا لم يكن واجبا موسعا فالوجوب متعلق بجميع الوقت
على هذا المعنى . والمذهب الثاني ما نقل عن المتكلمين بقوله وقال المتكلمون
الوجوب الوجوب متعلق بجميع الوقت لكن لا يجوز الترك في اول الوقت

الحال انه ع

فانه يكون التكليف بهذا الا لغرض القضاء لا الاداء لانه حينئذ لا الالزام عليه ع

الا

الا ببدل ويجوز تركه اي ترك الفعل في الاول اي اول الوقت بشرط
البدل وهو العزم على الاتيان به في ثاني الحال واليه ذهب القاضي
والا اي ولو جاز تركه بدون العزم الذي هو بدل لجاز ترك الواجب
بلا بدل وهو باطل لكونه منافيا للوجوب ورد قول المتكلمين بوجهين
الاول بان العزم لا يصلح بدلا عن الواجب اذ لو صلح العزم ان
يكون بدلا عنه لتأدى الواجب به لان بدل الشيء هو الذي يقوم
مقامه لكن لا يتأدى الواجب به لان من عزم على الفعل جميع الوقت
ولم يأت به لا يسقط عنه الواجب اجماعا والثاني بانه لو وجب لو وجب اي ع
اذا عزم في الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو
اما ان يجب العزم في الجزء الثاني ايضا او لا يجب فان لم يجب
فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا التخصيص من غير مخصص
وان وجب لتعدد البدل وهي الاعزام والمبدل واحد وهو الحال انه ع
محال لان البدل هو الذي يقوم مقام الاصل فاذا قام احدهما مقامه
لم يكن الثاني بدلا لاستواء وجوده وعدمه حينئذ ثم شرع في ذكر المذاهب
الثلاثة المنكرة للواجب الموسع بقوله ومنا اي من الشافعية من
قال الاداء يختص بالاول اي اول الوقت وفي الاخر قضاء الوجب ع
اي فان فعله في اخر الوقت كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي اخره عفو الله وقالت الحنفية
يختص اداء الوجوب بالاخر اي باخر الوقت واداه في الاول تعجيل
كمن ادى الزكوة قبل حولان الحول كذا مثل الجاربردي والاولى التمثيل
بالصلوة وقال الكرخي من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله ان الاتي
بالصلوة مثلا في الاول اي الاول الوقت صورة موقوفة فهو ان
بقي في اخر الوقت على صفة الوجوب اي ادرك اخر الوقت وهو على
صفة يصلح بها للوجوب يكون ما فعله واجبا وان لم يدركه او ادركه
وهو ليس على هذه الصفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان ما فعله
ندبا واحتجوا اي الحنفية على اختصاص الوجوب باخر الوقت

بانه لو وجب الفعل فى اول الوقت لم يجز تركه لان امتناع الترك جزء
مفهوم الوجوب لكنه لا يمتنع اتفاقا فلا يجب فى اول الوقت قلنا
فى جوابه انا لا نم انه لو وجب اول الوقت لامتنع تركه حينئذ وانما يمتنع
ان لو لم يكن المكلف مخيرا لكن المكلف مخير بين ادائه فى اى جزء من اجزائه
لما عرفت من ان الواجب الموسع عند التحقيق يرجع الى الواجب المخير
لان الفعل واجب الاداء فى وقت ما اما فى اوله او وسطه او اخره
فيجرى مجرى قولنا فى الواجب المخير ان الواجب اما هذا او ذاك فكما انا
نصفها بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بجميعها ولا يجب الاتيان
به فكذلك هنا فظهر بهذا ان المكلف مخير بين افراد الفعل المخير وبين
اجزاء الوقت فى الموسع فنحن لم نوجب الفعل فى اول الوقت
بخصوصه حتى يرد علينا جواز اخراجه عنه بل خيرناه بينه وبين ما بعده

فرع هذا تقسيم للواجب الموسع وبيان لحكم بعض افراده ولما كان
تقسيم الشئ وبيان حكمه فرعا على ثبوته سماه فرعا وحاصله ان الواجب
الموسع قد لا يسع العمر بل يسع زمانا محدودا فقط كصلوة الظهر مثلا
فان وقته من الزوال الى زيادة ظل الشاخص مثله او مثليه فللمكلف
تاخيره ما لم يخرج الوقت وقد يسع جميع العمر كالحج وقضاء العبادات
الفوائت بعذر فذاك اى للمكلف فى هذه الصورة التاخير اى تاخير
الواجب ما لم يتوقع فواته ان اخر لمرض اوجبه شديد او كبر سن
متعلقان بيتوقع وتحقيق المقام ان الحج مثلا واجب وليس بمضيق
اتفاقا فيكون موسعا والموسع يجوز تاخيره فيجوز تاخير الحج وليس
جواز تاخيره ابدا حتى لو مات تاركا له لم يعص اذ لو كان كذلك لم يكن
واجبا فلجواز تاخيره غاية وليست مجهولة مطلقا والا لزم التكليف
بالمحال فلها علامة يعلم بها وتلك العلامة بجعل الشارع انما هى غلبة الظن
بالفوات لمرض او كبر ولهذا قال الشافعى رحمه الله يجوز تاخير الحج من
سنة الى سنة للشاب الصحيح دون الشيخ المريض واما ابو حنيفة رحمه الله
فلم يجوز التاخير وقال لان البقاء الى سنة لا يغلب على الظن كذا حقق

وذلك التوسع أما مع

السيد العبرى

المسألة

السيد العبرى **الثالثة** هذا تقسيم اخر للوجوب باعتبار من يجب
عليه وحاصله الوجوب ينقسم الى فرض عين وفرض كفاية ففرض
العين اما ان يتناول كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس
والصيام الواجبة على كل مكلف وغيرهما مما يعم جميعهم وهذا قد يشترط
فى فعل بعضهم فعل الاخر كصلوة الجمعة وقد لا يشترط كما فى بقية الفرائض
او يتناول واحدا معينا منهم كالتهجد والضحى والاضحى والمشاورة
وغيرها من خصايص النبى صلى الله عليه ولكن الاصح وهو الذى نص
عليه الشافعى رحمه الله ان وجوب التهجد نسخ فى حقه ويسمى هذان
القسمان من الواجب فرض عين او يتناول واحدا منهم غير معين
كالجهاد وغيره مما يحصل الغرض فيه بالبعض ويسمى هذا القسم من الواجب
فرضا على الكفاية وسمى بذلك لان فعل البعض كاف فى تحصيل المقصود
منه والخروج عن عهدته بخلاف الاول فانه لا بد من فعل كل عين
اى ذات فلذلك سمى فرض عين وهذا التقسيم ايضا ياتى فى السنة
وقد اهمله المصنف رحمه الله فسنة العين كصلوة الضحى وشبهها وسنة
الكفاية كتشميت العاطس والاضحية فى حق اهل البيت واعلم ان التكليف
بفرض الكفاية موقوف على غلبة الظن فان غلب على ظن كل طائفة
من المكلفين ان غيره قد فعل كما اذا ظن ان غيره اتى بالجهاد مثلا سقط
الواجب عن الكل وان كان لا يقوم به احد قال السيد العبرى رحمه الله و
فيه نظر اقول ووجهه انه يلزم ارتفاع الوجوب من غير اداء ولا نسخ
وستعرف جوابه ان شاء الله تعالى وان ظن كل طائفة انه اى ان غيره لم يفعله
وجب على الكل الاتيان به ويأثمون بتركه وان ظنت طائفة قيام غيرها
به وظنت اخرى عكسه سقط عن الاولى ووجب على الثانية ولك
ان تقول هذا يشكل بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم فى تركه
والا لزم تأثيم اهل الدنيا **فان قلت** انما انتفى الاثم لعدم القدرة **قلت**
فيلزم ان لا يكون فرضا **فائدة** جزم المصنف بان فرض الكفاية يتعلق

القسم

بطائفة غير معين والمسئلة فيها مذهبان الاول هذا وهو مقتضى
كلام الامام والثانى وهو الصحيح عند ابن الحاجب واقتضاه كلام الآمدى
انه يتعلق بالجميع ولكن يسقط بفعل البعض وهذا هو مقتضى كلام المصنف
فى اصل المسئلة لانه صرح بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقوطه
عن الكل يتوقف على تكليفهم به احتج الاول بانه لو تعلق بالكل
لما سقط الا بفعل الكل واحتج الثانى بتأثيم الكل عند الترك اجماعا
ولو تعلق طلبه بالبعض لما أثم الكل واجابوا عن احتجاج الاول
بانا انما اسقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقاء طلب
غسل الميت وتكفينه مثلا عند القيام به من طائفة اخرى امر بتحصيل
الحاصل وهو محال كذا ذكره الفاضل الاسنوى فى شرحه المسئلة
الرابعة واعلم ان الامر بالشئ هل يكون امرا بما لا يتم ذلك الشئ الا به وهو
المسمى بالمقدمة ام لا يكون امرا به حكى المصنف رحمه الله فيه ثلاث مذاهب اصحها
عند الامام واتباعه انه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو الذى يلزم من
وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذى يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان ذلك السبب شرعيا كالصيغة
بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب او عاديا
كحز الرقبة بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعيا
كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذى يكون لازما للمامور به عقلا كترك اضداد
المامور به او عاديا اى لا ينفك عنه عادة كغسل جزء من الرأس فى الوضوء
والى هذا كله اشار المصنف رحمه الله بقوله وجوب الشئ مطلقا اى من غير
تقييد بمقدمته يوجب وجوب ما لا يتم ذلك الشئ الا به اى التكليف بالشئ
يقتضى التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف
والوجوب الثانى بمعنى الاقتضاء مثال ذلك اذا قال السيد لعبده
ايتنى بكذا من فوق السطح فلا يتاتى ذلك الا بالمشى ونصب السلم فالمشى
سبب والنصب شرط والمذهب الثانى ما قال بقوله قيل وجوب الشئ
مطلقا يوجب وجوب السبب وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هى السبب

لذلك

ای بان یکون السبب ... مقدورا صح

وكان اى ولطال انه يكون ذلك الشئ الذى لا يتم الشئ الواجب الا به مقدورا لتحصيل المكلف صح

٢٦

لذلك الشئ دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود المسبب
بخلاف الشرط فانه لا يوجب وجوب المقدمة التى هى شرط له والمذهب
الثالث ما قال بقوله وقيل لا فيهما اى الوجوب لا يوجب
وجوب المقدمة لا فى السبب ولا فى الشرط لان ايجاب الشئ لا يوجب
ايجاب غيره وانما قيده بقوله فيهما ولم يقل لا لان النفى المطلق يدخل
فيه جزء الماهية لانها لا يتم الا به ايضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف
فافهم لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال هذا دليل لما اختاره
المصنف من وجوب السبب والشرط وانما استدل على الشرط لانه يلزم
من وجوبه وجوب السبب بطريق الاولى الاول انه اذا كان مكلفا
بالمشروط لا يجوز له تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز
تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط وبجواز تركه
وذلك جمع بين النقيضين وهو محال والثانى انه اذا لم يكن مكلفا
بالشرط فيكون الاتيان بالمشروط وحده صحيحا لانه اتى بجميع ما امر به
فلا يكون الشرط شرطا وهو محال والثالث ان الامر بالشئ لو لم
يقتضى وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو فى حال
عدمه لانه لا مدخل له فى التكليف مع ان الفعل فى تلك الحالة لا يمكن
وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف به بعدمه
اذا لتكليفا بالمحال فان قيل التكليف وان كان مطلقا لا يتعرض
للتكليف بالشرط لا هو المط اولا لجاز ان يصح بدونه اذا قطع النظر
عن الخارج وهو محال وايضا هو خلاف الظاهر اذ الكلام فى
الامر المطلق الذى لا يقيد بوقت دون وقت فتقييده به خلاف
الظاهر ولما اعترض الخصم على ذلك وقال انه معارض بمثله فان
اوجبت المقدمة بمجرد الامر مع ان اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك
خلاف الظاهر فاجاب المصنف بقوله قلنا لا اى لا نم ان ايجاب
المقدمة خلاف الظاهر فان اللفظ لم يدفعه اذ المقدمة لم يتعرض لها
اللفظ نفيا ولا اثباتا والمخالفة للظاهر اثبات ما ينفيه ظاهر اللفظ

دليل تقرير الدليل من وجوه صح

بانه قيل ايجاب المقدمة ايضا ... كذلك اى خلاف الظاهر ... اذ لا تعرض فى التكليف لوجوبه صح

ای اللفظ لا يعمم

التكليف اذا خص بوقت الشرط فلنا بدون شرط فلنا

اعلم ان لفظ التنبيه يستعمل في مقامين احدهما ان يكون ما بعده ... المذكور بعد ... والثاني ان ... يعلم ... من الكلام السابق ...

اونفى ما يثبته لا اثبات مالم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لان اللفظ
يقتضى ايجاب الفعل على كل حال وفى كل وقت فتخصيصه بوقت دون وقت
خلاف الظ **تنبيه** وسم هذا البحث بالتنبيه لان المراد به ههنا
ما للكلام السابق دلالة تما عليه وهذا كذلك لانه ذكر ان مقدمة الواجب
ما لا يتم الا به ومن المعلوم ان توقفه عليه اما ان يكون شرعا او عقلا
او علما فعلى هذا مقدمة اما ان يتوقف عليها اى المقدمة وجوده اى وجود
الواجب فى الخارج شرعا كالوضوء فانه مقدمة للصلوة ويتوقف وجود
الصلوة عليه شرعا اذ العقل لا مدخل له فى ذلك او يتوقف الواجب
عليها عقلا كالمشى فانه مقدمة للحج ويتوقف عليه وجوده عقلا لاقتضائه
عدم تحقق الحج الا بالمشى الى ذلك الموضع المخصوص اولا يتوقف وجود
الواجب عليها فى الخارج بل يتوقف عليها العلم به اى بوجود الواجب
لا نفس وجود الواجب وهو على قسمين احدهما ان لا يكون لالتباس
بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به
عادة الا مع الاتيان بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول
الواجب الاول كالاتيان بالصلوات الخمس فانه يجب على المكلف
اذا ترك صلوة واحدة منها ونسى ولم يدر عينها فانه يلزمه ان يصلى
الخمس لان العلم بالاتيان بالمتروك لا يحصل الا بعد الاتيان بالخمس فالاربعة
مقدمة للواجب لكن هذه المقدمة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم
به والثانى كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وكستر شى من الركبة
ليتحقق لستر الفخذ وهذا اى كون ستر الركبة مقدمة الواجب من جهة
واما عند الحنفية فهو نفسه واجب كستر الفخذ بناء على انها عورة
مثلها **فروع** ثلثة متفرعة على البحث السابق وهو ان مقدمة
الواجب واجبة الفرع **الاول** لو اشتبهت المنكوحة بالاجنبية
كما اذا عرف ان احدى المرأتين منكوحة له ولم يدر انها ايتهما على التعيين
حرمتا حينئذ عليه على معنى انه يجب عليه الكف عنهما اى عن وطيهما جميعا
اذ الواجب وهو كف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف

الواجب ح

دحل ح

لا معنى ان المنكوحة حرمت عليه فى الواقع بل ح

عنهما

عنهما فمحرمة احديهما لكونها اجنبية والاخرى لاشتباهها بالاجنبية ووجه
تفريعه ان الكف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكف عن
الزوجة وانما فسر المصنف رحمه الله تحريمهما بالكف عنهما لان تحريم الزوجة
ليس بالذات بل للاشتباه وهذا الذى يشير اليه لا يتحقق فيه فان المراد
بتحريم الاجنبية ايضا انما هو الكف لا تحريم ذاتها الفرع **الثانى**
لو قال الزوج لزوجته احديكما طالق ولم ينو احديهما على التعيين
حرمتا عليه تغليبا للحرمة وذلك لان كلا منهما يحتمل الحل لجواز ان
يكون المتعينة بالطلاق غيرها ويحتمل الحرمة لجواز ان يكون المتعينة
هى فاجتمع فى كل منهما احتمال الحل واحتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب
على احتمال الحل لقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام
الا وقد غلب الحرام الحلال فالعلم ح بتحريم المطلقة والاجتناب
عنها يتوقف على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب
هكذا قال السيد العبرى قوله فالعلم بتحريم ح اقول ان اراد
بالمطلقة المبهمة فحرمتها معلومة من غير توقف على تحريم غير المطلقة
وان اراد بها التى سيعين فلا نم انها تكون مطلقة قبل البيان ليحتاج
الى العلم بتحريمها وتوقفه على تحريم غيرها بل المطلقة هى المبهمة لا هى على
ان قوله حرمتا ممنوع عند الحنفية بل يجوز ان يطاء ايتهما شاء
ويكون ذلك بيانا ان المطلقة غيرها عندهم والفرق بين الفرعين
ان احدى المرأتين فى الفرع الاول ليست محرمة بطريق الاصالة
بل للاشتباه بخلاف الفرع الثانى فانهما فى ذلك سواء ولهذا اخترناه
وايضا فانه ليس قادرا على ازالة التحريم فى الاول بخلاف الثانى
فان قلت لا نم ان كلا منهما محتملة للحل والحرمة بل الحرام انما هى التى
تعينت بالطلاق فى علم الله تعالى فالمحرمة متعينة فى علمه وفى نفس الامر
فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال والله تعالى يعلم انه اى
الزوج سيعين ان المطلقة ايتهما اى يعلم قبل البيان ان المحرمة احديهما
لا بعينها اذ المحرمة ح كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم

الاشياء كما هي فيعلم انها ستعين لكن ما لم يتعين المطلقة لم تتعين في علم الله تعالى اذ العلم به تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع

الفرع الثالث القدر الواجب اما مقدر كغسل اليد اولا كمسح الراس عند الشافعية ويجوز فيه الاكتفاء باقل ما يطلق عليه الاسم لانه متيقن والزايد غير منضبط ثم اختلفوا في انه اذا اتى بما زاد على هذا الاقل ولا بد منه هل يوصف بالوجوب ام لا فقال المصنف بهاء الله العدد الزايد على اقل ما يطلق عليه الاسم من المسح غير واجب والا اى وان لم يكن غير واجب بل كان واجبا لا لم يجز تركه لانه من لوازم الوجوب وهو باطل والا لعصى بتركه وهو منتف اجماعا فان قلت قد جعل في التنبيه ما لا يمكن الاتيان بالواجب الا به عادة مقدمة الواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدده منه قلت انه وان جعل من اقسام المقدمة لكنه لم يتعرض في التنبيه لوجوب الكل فيجوز ان لا يجب بعض اقسامها بان يحمل قوله ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب على غير هذا القسم هكذا في بعض الشروح اقول حمل قوله ما لا يتم الخ على ما ذكر تعسف والظاهر ارادة التعميم والتحقيق ههنا انه لو اريد بالزايد زايد يتوقف اداء الواجب عليه فهو واجب عند المص ايضا لكن الحق ان المراد الزايد الذي اتى به المكلف مع انه لو لم يات به لادى الواجب بدونه على ما اشار اليه السيد العبرى وايراده في الفروع لبيان عدم وجوبه لعدم كونه مقدمة الواجب ويدل على ذلك عبارة الامام في المحصول حيث قال اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر معين كمسح الراس والطمانينة في الركوع اذا زاد على قدر الاقل هل توصف الزيادة بالوجوب والحق انه لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة انتهى كلامه المسئلة الخامسة في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن النقيض او يستلزمه ام لا وليس الخلاف في مفهوميهما وفي ان احدهما يتصور بدون الاخر اذ الامر مضاف الى الشيء والنهي الى نقيضه ولا في اللفظ لاختلاف صيغتيهما وانما النزاع

في ان

31

في ان ما صدق عليه انه امر بشيء هل يصدق عليه انه نهي عن نقيضه اى ما صدق عليه نقيضه من فعل اخر او متضمن له بمعنى انه مستلزم له بالتضمن او الالتزام مثلا اذا قال اسكن فهل هو في المعنى بمثابة قوله لا تتحرك ام لا فقال جماعة منهم القاضي اولا انه نفس النهي عن النقيض بمعنى ان طلب الفعل هو بعينه طلب الكف عما صدق عليه نقيضه وقالوا آخرا انه يتضمنه عقلا اى يدل عليه ويستلزمه واختاره المصنف بهاء الله حيث قال وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه لانها اى حرمة النقيض المراد بها المنع من الترك جزؤه اى جزء الوجوب لان الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من الترك فالمنع من الترك جزء مفهومه والترك نقيض الفعل والمنع عنه حرمته فحرمة النقيض جزء الوجوب وهذا المدعى مع دليله كالدليل على ان الامر يدل على النهي عن النقيض لا كما ذكره السيد العبرى من انه عبارة عنه حيث قال عبر المص عن المذهب المختار بقوله وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه ويدل عليه الفاء التفصيلية في قوله فالدال عليه اى على الوجوب بالمطابقة يدل عليها اى على حرمة النقيض بالتضمن لانه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له فالامر بالشيء متضمن للنهي عن نقيضه قالت المعتزلة اى اكثرهم لانه اشتركت بعض المعتزلة كابي هاشم ومتابعيه خلافا للبعض واكثر اصحابنا اى الشافعية كامام الحرمين وحجة الاسلام ومن تابعهما على ان الامر بالشيء لا يدل على حرمة نقيضه اذ الموجب اى الامر للشيء قد يغفل بضم الفاء عن نقيضه اى نقيض المامور به والمحرم للشيء لا بد وان يكون له شعور به فالامر بالشيء لا يدل على تحريم نقيضه قلنا لا اى لا نم انه قد يغفل عنه ومستنده ما قال فان الايجاب بدون المنع من نقيضه محال اذ المنع من النقيض الذي هو عبارة عن المنع من الترك جزء من الوجوب كما مر فالمفيد للوجوب متصور له والمتصور للكل متصور للجزء اقول وفيه بحث اذ الموجب

عند طلب الفعل من الغير استعلاء يجوز ان لا يتصور انه موجب بمعنى
انه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور انه طالب لذلك الفعل اذ لا
يلزم لكل فاعل ان يتصور ما صدر عنه بذاتياته على التفصيل ولو سلم
فلا يلزم منه الا وجوب تصور مفهوم ترك الفعل والنزاع في الذهول عن
تعقل ما صدق عليه النقيض للفعل المامور به كالحركة مثلا بالنسبة
الى قوله اسكن وان سلم يعني ان سلمنا انه قد يغفل عن النقيض
فلا نم ان كون الامر بالشيء نهيا عن النقيض يستلزم انه لا يغفل الآمر
عن النقيض واما قولكم يمتنع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه فمنقوض
بوجوب المقدمة اي مقدمة الواجب فانه لما جاز كون الامر بالشيء امرا
بمقدماته الضرورية مع الغفلة عنها جاز كونه ناهيا عن نقيضه على سبيل
الالتزام كذلك ويمكن تقرير الدليل على وجه لا يرد عليه ما ذكره بان يقال
لو كان الامر دالا على النهي عن النقيض مستلزما له عقلا لكان الامر بالشيء
كالجلوس مثلا المتصور لكونه امرا به متصورا لكونه ناهيا عن نقيضه
كالاضطجاع مثلا اذ التقدير ان النهي عن النقيض من مدلولات
الامر ولوازمه العقلية فيلزم تصوره للاضطجاع اذ تصور النهي
عنه بدون تصوره محال واللازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط
منعه الاول اذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وانه منهي عنه اولا وكذا
نقيضه بوجوب المقدمة لان اللازم مما ذكرنا لزوم تصور نقيض المامور
به على تقدير تصور النهي عنه لا على تقدير النهي حتى يلزم ما ذكر المسئلة
السادسة قال الاكثرون من الاصوليين الوجوب اذا نسخ
بقي الجواز وقال حجة الاسلام والحنفية ان الفعل بعد نسخ
الوجوب لا يبقى جائزا واستدل على المختار بقوله لان الدليل الدال
على الوجوب بالمطابقة يتضمن الجواز اي دال على الجواز بالتضمن لتركبه
من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب متضمن الجواز مقتضى
له دال عليه وهو قائم وكذا الجواز والدليل الناسخ لا ينافيه اي الجواز
اذ هو عارض غير معارض له الا في ارتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز

ش الدليل المعتزلة واكثر اصحابنا على ان الامر بالشيء ليس ... نقيضه [illegible]

فانه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك اذ المركب يرتفع بارتفاع
جزئه واذا تقرر انه لا ينافيه فتبقى دلالته عليه **فان قلت** الجواز
هو الاباحة المفسرة بعدم الحرج في الفعل والترك وهو مباين للوجوب فلا
يكون جزءا له **قلت** المراد به ههنا المعنى الاعم وهو الاذن في الفعل قبل
الجواز جنس للواجب والمندوب والاباحة لكن عام المشترك والجنس
يتقوم بالفصل لان الفصل علة له لامتناع العكس للزوم اختصاص
الجنس في النوع لاستلزامه حينئذ هذا الفصل وامتناع عدم علية شيء
منهما للاخر للزوم الاستغناء من الطرفين وعدم تالف الماهية منهما فثبت
علية الفصل للجنس ويقوم هذا بذلك فيرتفع الجنس بارتفاعه
اي الفصل للزوم ارتفاع المتقوم بارتفاع المقوم فيرتفع الجواز
بارتفاع الوجوب سواء ارتفع بارتفاع الجواز او ارتفاع فصل المنع
من الترك قلنا لا اي لا نم ان الفصل علة للجنس متقوم به وما ذكرتم
فيه غير تام وان سلم ان الجنس يتقوم بالفصل بناء على العلية
لكن لا نم وجوب ارتفاع الجنس بارتفاع فصل معين وانما هو على
تقدير التقوم بفصل معين دون غيره وهو ممنوع فيجوز عند انتفاء
فصل المنع من الترك ان يتقوم الجواز بفصل اخر فليتقوم بفصل
عدم الحرج في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بان المراد بالجواز المتنازع
في بقائه الجواز بالمعنى الاخص المباين للوجوب بناء على انه بقي بعد
نسخ الوجوب الاذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين
الجواز الاخص فلا يصح في اثباته الاستدلال بانه جزء الوجوب لان المستدل
على بقاء الاذن في الفعل وعدم الحرج في الترك انما لزم من ارتفاع نقيضه
وهو الحرج في الترك واستدلت الحنفية بان الجواز يثبت في ضمن الوجوب
وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في ضمنه **اقول** لا نم ذلك اذا
كان المتضمن الكل وما في ضمنه الجزء المسئلة **السابعة** اقول
قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك
فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائز الترك لاستحالة بقاء المركب بدون

اي يوجد ... فلا ... قوام ... بحر ... الذي يقيم ... فاد الجمهور [illegible]

بدون جزئه وذكر المصنف هو اسه ذلك توطئة للرد على طائفتين احدهما
الكعبي واتباعه والثانية الفقهاء قال الجمهور الواجب لا يجوز
تركه اذ من لوازم الوجوب المنع من الترك فلا يجتمع معه جواز الترك و
قال الكعبي قد يجوز تركه اذ فعل المباح ترك الحرام لان فاعل المباح
عند التلبس به تارك للحرام وهو اى ترك الحرام واجب فظهر ان المباح
الجائز الترك واجب فينعكس الى قولنا بعض الواجب هو المباح
الذى يجوز تركه قلنا فى جوابه لا اى لا نم ان فعل المباح ترك الحرام
بل فعل المباح شئ به يحصل ترك الحرام وحينئذ لا يلزم من كون الترك
واجبا ان يكون الشئ المعين الذى يحصل به الترك واجبا اذا كان ذلك
الترك يمكن التحقق بشئ اخر غير ذلك الاول فان قلت تم يكون
واجبا مخيرا لانه يكون فردا من افراد ما يحصل به ترك الحرام الذى هو واجب
وما به يحصل ترك الحرام واجب قلت انما يكون واجبا مخيرا اذا كان افراد
ما به يحصل ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها غير معينة ولا محصورة
فلا يكون واجبا مخيرا لما عرفت فى تعريف الواجب المخير وان سلم لكن النزاع
بيننا وبين الكعبي انما وقع فى الواجب الذى هو فرض عينى والا فلا نزاع
فى ترك كل واحد من افراد الواجب المخير كما عرفت وقال الفقهاء
بعض الواجب يجوز تركه لانه يجب الصوم على الحائض والمريض
والمسافر مع انه يجوز لهم الترك اجماعا وانما قلنا الصوم واجب
عليهم لانهم شهدوا الشهر وهو اى شهود الشهر موجب لوجوب
الصوم عليهم يعنى ان من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم
والصغرى ظاهرة واما الكبرى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وايضا يجب عليهم القضاء بقدره يعنى بقدر الصوم المتروك وذا
يدل على وجوب الاداء قال السيد العبرى وذلك لانه لا يجب
قضاء غير الواجب كالنوافل فلو لم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء
ولم يبق فائدة قوله بقدره والظاهر انه لتحقيق كونه بدلا عن المتروك
اذ المساواة فى القدر مشعر بالبدلية كما فى غرامة المتلفات فاذا ثبت

بدليته وهو واجب ثبت وجوب الصوم المتروك لان البدل الواجب
انما يكون بدل الواجب قلنا فى جوابه لا اى لا نم وجوب الصوم
عليهم بالنص وانما تم الوجوب لولا المانع وههنا العذر مانع
وهو الحيض والسفر والمرض وتحقيقه ان الشئ كما لا بد فى حصوله
من وجود المقتضى لا بد فيه من عدم المانع ايضا لجواز التخلف
عن المقتضى لمانع مختص ولا نم ان وجوب القضاء يقتضى وجوب
الاداء كيف والقضاء يتوقف على السبب اى سبب الوجوب
لا على الوجوب والا اى وان لم يكن متوقفا على السبب بل على الوجوب
لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع الوقت لان اداء الظهر
لم يجب عليه لانه غير مكلف بالظهر حال نومه لامتناع تكليف الغافل
فان قلت ما ذكر انما تم لو اريد بالوجوب وجوب الاداء واما اذا
اريد نفس الوجوب فلا اذ المانع المذكور انما يمنع وجوب الاداء لا نفس
الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة الى النائم وان لم يثبت وجوب الاداء
قلت هذا مبنى على عدم انفصال احدهما عن الاخر فى البدنى اذ
النزاع فى جواز ترك ما وجب اداؤه

الباب الثانى

فيما لا بد للحكم الذى هو خطاب الله تعالى من يصدر عنه الخطاب
وهو نفس الحاكم ومن يخاطب وهو المحكوم عليه ومن
يخاطب به وهو المحكوم به ولما كانت هذه الامور ثلثة رتب
المص مباحث كل منها فى فصل وقال وفيه اى فى هذا
الباب ثلاثة فصول

الفصل الاول فى الحاكم

واعلم انه لا نزاع فى ان من صدر عنه الحكم بمعنى خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين هو الله تعالى وانما النزاع وقع فى الحاكم بحسن الاشياء وقبحها
فذهب اهل السنة الى ان الحاكم هو الشرع لا غير وذهبت المعتزلة
الى ان العقل حاكم ايضا وتحرير هذا البحث هو ان كون الفعل متعلق
المدح او الذم عاجلا او الثواب او العقاب آجلا لا يثبت الا بالشرع
وعند المعتزلة ليس ذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله

يستحق فاعله المدح او الذم قالوا وذلك الوجه قد يستقل بادراكه العقل
اما ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار واما نظرا
كالعلم بحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقد لا يستقل كحسن
صوم اخر رمضان وقبح صوم اول يوم من شوال فلولا اختصاص
كل منهما بالاجل حسن او قبح لامتنع ورود الشرع به اذا عرفت
هذا التفصيل فالحاكم بحسن الاشياء وقبحها هو الشرع اى المعرف
للاحكام التكليفية وترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك
هو النبى دون العقل وعند المعتزلة قد يكون العقل وهذا مبنى
على اختلافهم فى انه هل للعقل قبل ورود الشرع حكم بان الفعل حسن
او قبيح فى حكم الله تعالى حتى يحكم بوجوبه او حرمته ام لا والكل من الفريقين
حجج وشبه بينت فى علم الكلام والمصنف احال تحقيق ذلك الى كتابه
حيث قال لما بينا فساد الحسن والقبح العقليين فى كتاب المصباح
وحاصل ما قال فى الكتاب ان افعال العباد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق
ومتى كان كذلك استحال وصفها بالحسن والقبح بيان الانحصار ان المكلف ان
لم يكن قادرا على الترك فهو الاضطرارى وان كان قادرا على تركه فان لم يكن
صدوره عنه موقوفا على المرجح فهو الاتفاقى وان كان موقوفا على المرجح فذلك
المرجح ان كان من الله تعالى لزم كون الفعل اضطراريا وان كان من العبد
فان لم يكن صدور ذلك المرجح لمرجح اخر لزم ان يكون الفعل اتفاقيا وان
كان لمرجح فان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى لزم كونه
اضطراريا فثبت ان افعال العبد منحصرة فى الاضطرار والاتفاق وحينئذ
فلا يوصف بحسن ولا قبح للاجماع منا ومنهم على انه لا يوصف بذلك الا الافعال
الاختيارية فرعان على التنزل اى هاتان مسئلتان يبحث عنهما
الاشاعرة بعد تسليم الحسن والقبح العقليين مع انه اذا بطل هذا الاصل
لم يجب شكر المنعم عقلا ولم يكن للاشياء حكم قبل الشرع فمعنى التنزل
التكلم فيهما بعد تسليم اصلهم الفرع الاول ان شكر المنعم
اى البارى تعالى عند الاشاعرة واجب شرعا وليس بواجب عقلا فلا

انتهى كلامه

اثم فى تركه على من لم يبلغه دعوة النبوة خلافا للمعتزلة وليس المراد
بشكر المنعم هو قول القائل الحمد لله والشكر لله ونحوه بل المراد به اجتناب
المستخبثات العقلية والاتيان بالمستحسنات العقلية واستدل
على عدم الوجوب بالنقل والعقل الاول ما اشار اليه بقوله
اذ لا تعذيب قبل الشرع اى لو وجب عقلا قبل البعثة لعذب
الله تاركه والتالى باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
اى نبيا مرسلا الى الخلق فانتفاء التعذيب قبل البعثة دليل على
انه لا وجوب قبلها لان الواجب هو الذى يصح ان يعاقب تاركه واذا
لم يكن الوجوب ثابتا قبلها لم يكن الوجوب عقليا وههنا ابحاث
كثيرة تركناها خوف الاطالة والثانى ما اشار اليه بقوله ولانه
اى ولان شكر المنعم لو وجب عقلا لوجب اما لفائدة او لا لفائدة وهو عبث
والعقل لا يوجب العبث ولان المعقول من الوجوب ترتب الثواب
والعقاب على الترك فاذا لم يتحقق ذلك لم يتحقق الوجوب او لفائدة
فهو حينئذ اما لفائدة راجعة الى المشكور وهو الله تعالى وهو باطل
للزوم احتياجه تعالى اليها واستكماله بها وهو منزه عن ذلك او لفائدة
للشاكر اى العبد اما فى الدنيا وهو باطل ايضا لان من الشكر فى الدنيا
فعل الواجبات وترك المحرمات العقلية وانه مشقة وتعب على
النفس بلا حظ للنفس فيه وما هو كذلك لا يكون فيه فائدة دنيوية
او فى الاخرة وهو كذلك لان امور الاخرة من الغيوب المبطنة ولا
استقلال للعقل بها اى بالفائدة فى الاخرة او بمعرفة الاخرة نفسها
دون الشارع واعترض على هذا الوجه وقيل انا نختار ان الفائدة
للعبد فى الدنيا وهى ان الشكر يدفع ظن ضرر الاجل فيأمن من
احتمال العقاب بتركه ولا شك انه من اعظم الفوائد قلنا فى الجواب
عن الاعتراض ثانيا لا نم ان الغالب ذلك كيف وعدمه معلوم فى اكثر
الناس ولو سلم فمعارض بخوف العقاب على الشكر لان الشكر قد
يتضمنه اى ضرر الاجل لوجوه الاول لانه اى هذا الشكر تصرف فى

اخبار

ملك الغير بغير اذن المالك لان السمع والبصر ملك الله تعالى وهو يتصرف
فيهما بصرف النظر الى المصنوعات والسمع الى المسموعات والتصرف في ملك
الغير بدون اذنه ربما يودي الى استحقاق العقاب والثاني لانه اى
هذا الشكر كالاستهزاء بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه و
ما مثل الا كمثل فقير حضر مائدة ملك عظيم يملك البلاد شرقا وغربا ويعم
... وهبا ونهبا فتصدق عليه بلقمة خبز فطفق يذكرها في المجامع
والمحافل ويشكره عليها فانه يعد استهزاء منه بالملك فكذا ههنا بل اللقمة
بالنسبة الى الملك وما يملكه الملك اكثر مما انعم الله تعالى به على العبد بالنسبة
الى الله تعالى والثالث لانه اى هذا الشكر ربما لا يقع لائقا بكبريائه و
وعظمته اى لا يقع على النسق اللائق والطريق المرضي لله تعالى فيصير سببا
للخوف من العقاب وقيل نقض اجمالي للدليل المذكور وهو ان
يقال دليلكم ينتقض بالوجوب الشرعي فلا يكون صحيحا يعني لو صح
دليلكم بجميع مقدماته لزم ان لا يجب شكر المنعم شرعا وانتم لا تقولون
به وذلك لانه لو وجب لوجب اما لفائدة او لا لفائدة والثاني عبث وعلى
الاول هي عائدة على الله تعالى او الى العبد الخ بعين ما ذكرتم قلنا
في جوابه لا نم انه لو وجب يوجب الشكر شرعا لوجب لفائدة كيف
وايجاب الشرع حكما لا يستدعي فائدة والفعل الذي لا غاية له غير
قبيح من الله شرعا سلمناه لكن جاز ان يكون تلك الفائدة في الاخرة
والشرع مستقل بدركها بخلاف العقل فلا يتم المعارضة الفرع
الثاني الافعال الاختيارية للعباد قبل البعثة وورود الشرع
مباحة عند البصرية اى معتزلة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية
والحنفية ومحرمة عند البغدادية اى معتزلة البغداد وبعض الامامية
من الشيعة وابي علي بن ابي هريرة من الشافعية وتوقف اى ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي من الشافعية الى انها
على الوقف وفسره الامام بعدم الحكم اى فسر الامام فخر الدين الرازي
هذا التوقف الذي ذهب اليه الشيخ وابو بكر بعدم الحكم اى لا حكم في الافعال

الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه في هذا فقال
والاولى ان يفسره اى التوقف بعدم العلم بالحكم اى لها حكم
ولكن لا نعلمه بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قديم عنده
اى عند الاشعري ثابت قبل وجود الخلق فكيف يستقيم
نفيه بعد وجودهم وقبل البعثة وقيل الضمير في قوله عنده
عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقتضى
قاعدة قائله لا قاعدة مفسره ثم ان المصنف استشعر سوالا على
هذا البحث وتقرير السوال ان يقال تعلق الحكم بالافعال
الاختيارية حادث فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل
البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في اول الكتاب في قولنا حلت
المراة بعد ان لم تكن ان معناه حدث تعلق الحل لا الحل نفسه
فاجاب عنه بقوله ولا يتوقف تعلقه اى تعلق الحكم على البعثة
اى لا نم ان تعلق الحكم موقوف على البعثة وغاية ما في الباب انه
لولا ذلك لزم تكليف ما لا يطاق ولا ضير فيه لتجويزه اى الشيخ
التكليف بالمحال وذلك جائز عنده ثم لما فرغ من تقرير الاقوال في
هذه المسئلة اراد ان يذكر حجج مثبتي الاحكام فيها وتزييفها ليلزم من ذلك
التوقف في هذه المسئلة فقال احتج الاولون القائلون بالاباحة
وهم معتزلة البصرة وبعض الفقهاء على اباحة الافعال الاختيارية قبل
البعثة بوجهين الاول بانها اى الافعال الاختيارية كشرب الماء
مثلا انتفاع خال عن امارة المفسدة لان الفرض انه كذلك وخال
عن مضرة المالك لان مالكه هو الله تعالى وهو لا يتضرر بشيء فيباح
اى فيكون مباحا لان الاباحة دائرة مع الانتفاع الخالي عن امارة المفسدة
ومضرة المالك وجودا وعدما اما وجودا فكالاستظلال بجدار
الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته بغير اذنه فانه ابيح لكونه
انتفاعا خاليا عن امارة المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة
دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعدما دل ذلك على انها علة لها لان

مقتضي

اي ما عدا ما فيه ضرر

الدوران يدل على العلية ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بانها علة للاباحة
وجدناها في مسئلتنا فحكمنا باباحتها وانما قال المصنف عن امارة
المفسدة ولم يقل عن المفسدة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسدة المستندة
الى الامارة فاما المفسدة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها الا ترى انهم لا يلومون
من جلس تحت حائط مائل وان سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت
عليه واعلم ان التمثيل بالاقتباس فاسد لان الاقتباس هو اخذ
جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعا قال الجوهري
القبس شعلة من نار وكذلك المقباس تقول قبست منه نارا اقبس
قبسا فاقبسني اي اعطاني منه قبسا وكذلك اقتبست من ناره هذا
لفظه بحروفه فكان الصواب ان يقال والاستضاءة بناره وشبهه و
كذا التمثيل بالاستظلال ليس مجمعا عليه بل فيه خلاف عندنا حكاه
الامام في النهاية في كتاب الصلح في الجدار لمالكين يقع فينفرد احدهما
ببنائه والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وايضا احتجوا بوجه اخر
وهو ان المواكيل اللذيذة التي خلقها الله تعالى انما خلقت لغرضنا
اي لغرض عائد الينا اذ لو لم تخلق لغرض راجع الينا فاما ان يكون
مخلوقة لا لغرض اصلا وهو باطل لامتناع العبث او يكون مخلوقة لغرض
يرجع اليه تعالى وهو باطل ايضا لاستغنائه تعالى عن الاغراض
فثبت انها مخلوقة لغرضنا وحينئذ ما خلقها اما للاضرار او النفع
وليس للاضرار اي ليس الغرض من خلقها تضررنا به اتفاقا من العقلاء
فهو للنفع اي خلقت لننتفع بها وهو اي ذلك النفع اما دنيوي
وهو التلذذ والاغتذاء او ديني عملي وهو الاجتناب عنها لاجل
ثواب الاخرة مع الميل اي ميل النفس الى اكلها او ديني علمي وهو
الاستدلال بها اي بتشهي طعمها على كمال قدرة الله تعالى والحال
ان جميع المذكورات لا تحصل الا بالتناول فيكون التناول
مباحا بل محتاجا اما التلذذ والاغتذاء فظ واما الاجتناب مع
الميل فكذلك فلانه انما يستحق الثواب ان لو دعت النفس اليها وذلك بعد

التناول

٣٦

التناول واما الاستدلال فلانه موقوف على معرفتها ومعرفة المذوقات
لا تحصل الا بالذوق فعلم ان الغرض موقوف على التناول وتحصيل
الغرض مطلوب فما يتوقف عليه الغرض يكون ايضا كذلك وهو وان
لم يكن واجبا فلا اقل من الاباحة فثبت اباحة الافعال الاختيارية
واجيب عن الوجه الاول وهو القياس على الاستظلال
والاقتباس بجامع الانتفاع المذكور بمنع الاصل اي لا نم ان الاصل
المقاس عليه وهو الاستظلال والاقتباس مباح قبل الشرع لانه
فرد من افراد المسئلة واباحته الان انما ثبت بالشرع والكلام فيما
قبل الشرع لا فيما بعده واجيب ايضا بمنع علية الاوصاف
اي ولو سلمنا اباحة الاصل المقاس عليه لكن لا نم ان العلة في اباحته
هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن امارة المفسدة ومفسدة
المالك والقياس انما يصح عند اشتراكهما في العلة ولما كان هنا
مظنة ان يقال الحكم وهو الاباحة دائر مع تلك الاوصاف وجودا
وعدما لا منفكا اي متى وجدت هذه الاوصاف وجدت الاباحة ومتى
عدمت عدمت والدوران يدل على علية المدار للدائر دفع بقوله
والدوران ضعيف اي دلالة الدوران على كون الوصف علة للشيء
الذي دار معه دلالة ضعيفة على ما سيأتي في القياس ان شاء الله تعالى
واجيب عن الوجه الثاني وهو قولهم ان الله تعالى انما خلق المواكيل
اللذيذة لغرضنا بان فعله اي لا نم ان الله تعالى لا يعلل بالاغراض كما بين فعل ج
في علم الكلام قيل هذا سند للمنع اي لا نم ان خلق المواكيل لغرض كيف
وفعله غير معلل ~~اقول هو خارج عن التوجيه لانه منع لما اقام الدليل~~
~~على الخصم بقوله لامتناع العبث من غير تعرض بدليله ولا اقامة دليل~~
~~على خلاف ما اقام عليه والسيد العبري قولهم يلزم العبث بما اسلفناه~~ دفع ج
~~وهو لا يجري في توجيه كلام المصنف اذ هو لم يتعرض له~~ ويمكن جعل كلامه
معارضة وتقريرها ان يقال عندنا دليل ينافي ما اثبت دليلكم وهو ان
خلق المواكيل فعل الله تعالى ولا شيء من فعله تعالى بمعلل بالغرض فخلقها

لا يكون لغرض فالمذكور كبرى الدليل المطوى صغراه غاية ما فى ذلك انه لم يذكر
دليل الكبرى لشهرته وهو ان القادر الحكيم اذا فعل لغرض فان لم يكن حصوله
اولى به من عدمه امتنع الفعل والا لكان عبثا وسفها وان كان اولى به لزم
الاستكمال والغرض بجواز اولوية حصوله بالنسبة الى العبد فلا يكون عبثا
اى خاليا عن الاولوية مطلقا واجيب بان كونه اولى هل يكون اولى به
تعالى ام لا فيلزم الاستكمال على الاول والعبث على الثانى وفيه نظر
اذ لزوم العبث على الثانى ممنوع وانما يلزم لو لم يكن اولى بوجه وان سلم
اى صحة تعليله بالغرض فالحصر اى حصر الاغراض فيما ذكر ممنوع
لجواز ان يكون لغرض اخر يرجع الينا ولا يتوقف على التناول فلم قلتم
انه ليس كذلك وقال الاخرون اى واحتج الاخرون القائلون
بحرمة الافعال الاختيارية وهم البغدادية وبعض الامامية وغيرهم
على مذهبهم بان الافعال الاختيارية قبل البعثة كاكل الفاكهة مثلا
تصرف فى ملك الغير بغير اذن المالك فيحرم كما فى الشاهد اى قياسا
على الشاهد وهم المخلوقات ورد هذا الاستدلال بمنع الاصل اى لا نسلم
ان الحرمة ثابتة فى الشاهد اى العقلية المتنازع فيها وان ادعى الشرعية
لم يثبت المط وبالفرق بين الشاهد والغايب بان الشاهد يتضرر به
اى بذلك التصرف دون الغايب وهو الله تعالى لكونه منزها عن
التضرر وحينئذ يجوز ان يكون التضرر علة للحرمة فى الشاهد فلا
انتفت فى الغايب انتفت الحرمة ايضا **تنبيه** على الجواب
عن سوال مقدر تقريره ان الافعال قبل الشرع ان كانت ممنوعا
عنها كانت محرمة وان لم يكن كذلك فهى مباحة واياما كان فالقول
بالتوقف بمعنى ان لا حكم باطل والجواب انا نمنع الاباحة على تقدير
عدم المنع والحرمة كيف وعدم الحرمة لا يوجب الاباحة لان عدم
المنع من الفعل الذى هو عدم الحرمة اعم من الاذن فى الفعل والترك
الذى هو الاباحة لشموله اياها والوجوب والندب والكراهة فيكون
عدم الحرمة والمنع اعم من الاباحة فكيف يستلزمها لعدم استلزام العام

(الخاص ~~التنزيهية~~ لكونهما)

لا يجوز ان يكون نفعا ودفع ضرر ... الاولون ... اريد ح

العام الخاص اقول تعالى عليه ان عدم الحرمة يستلزم مطلق
الاذن بمعنى عدم الحرج فى الفعل من غير تعرض بالخصوصيات
وهو المعنى بالاباحة هنا ويمكن دفعه بان النزاع فى حكم العقل
بثبوت الاباحة عند الشارع بمعنى تعلق خطابه بفعل على سبيل
دفع الحرج فى الفعل او الطرفين لا فى حكمه بمجرد عدم الحرج لتحققه
فى فعل البهيمة مع انه لا يسمى مباحا **الفصل الثانى**
فى المحكوم عليه اى فى بيان من يصح ان يكون محكوما عليه بحكم شرعى
ومن لا يصح وفيه اى فى هذا الفصل مسائل اربع
المسئلة **الاولى** ان المعدوم يجوز الحكم عليه لا بمعنى ان المعدوم
حال كونه معدوما مأمور بامر فان ذلك معلوم البطلان ضرورة
بل بمعنى ان الطلب القديم قائم بذات الله تعالى حتى اذا وجد المعدوم
وصار مكلفا تعلق به ذلك الطلب من غير تجدد امر اخر واستدل
عليه بقوله كانا مأمورون بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم
مع ان امره كان حال عدمنا يعنى لو لم يجز الحكم على المعدوم لما امرنا
بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم واللازم باطل اجماعا اما الملازمة فلانا ما
كنا موجودين وقت امره صلى الله عليه وسلم ولا مانع ههنا سوى ذلك عند
الخصم فان قيل لا نم انا مأمورون حال العدم بحكمه بل الرسول
صلى الله عليه وسلم قد اخبرنا بان من سيولد من المكلفين ويصير مستعدا
للخطاب فالله تعالى سيامره فعلى هذا يكون صلى الله عليه وسلم مخبرا
لا امرا قلنا فى جوابه امر الله تعالى فى الازل ايضا كذلك اذ معناه
ان فلانا اذا وجد وصار مستعدا للخطاب فهو مأمور بكذا كما قلتم فى
امر الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا جاز ذلك فى هذا فليجز مثله فى امر
الله تعالى فان قيل الامر فى الازل غير معقول لانه ان كان بمعنى
الاخبار يستدعى سامعا وان كان بمعنى الامر يستدعى مأمورا ليس كذلك
فى الازل لا سامع ولا مأمور فيكون باطلا اذ الاخبار بلا سامع
والامر بلا مأمور عبث فان من يجلس فى داره ويأمر باوامر مختلفة

لما فرغ المص من الكلام فى الحكم انتقل الى المحكوم عليه وقال حج

اى لا يصح ... حال عدمه ... كان فى معنى ... ح

ويخبر باخبار متعددة من غير حضور احد عندها بل سخيفها بخلاف
امر الرسول صلى الله عليه وسلم فانه وجد هناك حينئذ من سمع منه وبلغ
الينا بالنقل قلنا في جوابه ماذكرتم من لزوم العبث والسفه
على تقدير الامر والاخبار بلا مأمور ولا سامع مبني على القول
بقاعدة القبح العقلي وقد تقدم بطلانه ومع هذا اى مع كونه مبنيا
على ماذكر فلا سفه اذ امر الله تعالى في الازل ليس التلفظ بصيغة
افعل حتى يكون بدون المخاطب عبثا بل هو الطلب القائم بذاته ولا امتناع
في تحققه مع عدم المأمور به اذ لا سفه في ان يكون في النفس طلب التعلم
من ابن سيولد فكذا ههنا وتمسكت المعتزلة بان جواز الحكم والامر للعدوم
في الازل فرع قدم الكلام باقسامه وهو باطل من وجوه الاول انه ان قام
بمحل اخر لزم قدم تلك المحل وهو باطل وفاقا وان كان قائما بذاته وهو ممكن لاستحالة
تعدد الواجب لذاته فالمؤثر فيه ان كان هو الذات كان فاعلا له فيكون
واجب الحصول له وقابلا له لقيامه بذاته فيكون ممكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته
بالوجوب والامكان وهما متنافيان وان كان صفة تنقل الكلام فيها فيتسلسل
وان كان منفصلا لزم الاستكمال بالغير الثاني انه ان كان صفة كمال لزم الاستكمال
بما وراه والايجب تنزيهه تعالى عنه الثالث انه لو قدم لكان الامر المتعلق بزيد غير
الامر المتعلق بعمرو فيتعدد القديم بالانواع والافراد وهو باطل اما اولا فلتنوع
الكلام في الازل عندكم واما ثانيا فلما ذكرتم في القدرة القديمة من انها واحدة
لانها لامتناع وجوبها والاحتياج الى مقصد وبطلان التسلسل تستند الى
الذات بطريق الايجاب لا الاختيار لانه ينافي القدم والواحد الموجب لا يصدر
عنه الا الواحد وهذه الوجوه تجري في نفي جميع الصفات سوى نحو الحيوة
لعدم جريان الاخير فيه الجواب عن الاول بان اللازم للقابلية الحصول
له بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب وانما المنافي الخاص وعن الثاني
بانا لا نم لزوم الاستكمال بل كمال الصفة لانها صفته وعن الثالث بان التعدد
اعتباري بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقي مثال الابصار
مع المبصرات على ان في عدم صدور اكثر من واحد عن الموجب الواحد وفي

اى نفس الوالد م

حيث تتنوع الى الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والتعدد بالافراد نحو تعدد الامر الى الامر بزيد والامر بعمرو وغير ذلك

وحدة

وحدة الكلام كما تبين في الكلام المسئلة الثانية في بيان ان الغافل
هل يجوز تكليفه ام لا وهي متفرعة على نفي تكليف ما لا يطاق وذلك لان تكليف
المحال اذا لم يجز لا يجوز تكليف الغافل لان تكليف الغافل موجه اليه اذا عرفت
هذا فنقول لا يجوز بالتثقيل من التجويز تكليف الغافل عن فهم
الخطاب من احال تكليف المحال ويشترط فهم المكلف للتكليف لاستحالة الامتثال
بدون الفهم والمراد ان يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بانه يصدق
عليه بانه مكلف والا لزم الدور وعدم تصديق الكفار لعدم تصديقهم بكونهم مكلفين
واما القائلون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جوازه
ومنعه بعضهم وفرقوا بين هذا والتكليف بالمحال بحصول فائدة وهو الابتلاء بالعزم
والبشر والكراهة في الثاني دون الاول واستدل الممتنع على امتناعه
بانه لو صح تكليف الغافل لاستدعى حصول الفعل على قصد الطاعة واللازم
باطل فان الاتيان بالفعل المامور به بطريق كونه امتثالا وطاعة للامر الشارع
يعتمد العلم بالمكلف به ضرورة انه يتوقف على النية وهي على العلم به
والمفروض انه غافل ولا يكفي للخروج عن عهدة الامتثال مجرد الفعل من
غير نية الامتثال هذا جواب عن سوال مقدر توجيهه ان الفعل المجرد
عن قصد الامتثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق و
حينئذ فاعلم الله تعالى وقوع الفعل من شخص فلا استحالة في تكليفه به فلم قلتم
انه لا بد من قصد الامتثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل وتوجه الطلب
نحوه وجوابه انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور لقوله صلى الله
عليه وسلم انما الاعمال بالنيات اى انما يحصل الاعمال بالنيات فكل عمل
لا نية معه كلا عمل واذا كان كذلك فلو وقع التكليف به حال عدم العلم به يلزم
لزوم التكليف بالمحال وانه باطل عندهم قال المراغي ناقلا عن المحصول
مجرد قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة الحديث واف باثبات المطلوب
وفيه نظر اذ النص انما يدل على عدم الوقوع لا الجواز على عدم الجواز
ونوقض الدليل الدال على امتناع تكليف الغافل بوجوب المعرفة اى هذا
الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتقريره من وجهين الاول

التكليف م

وهو عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ منه

ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى
وارد فلا جائز ان يكون وارداً بعد حصولها لامتناع تحصيل الحاصل فيكون
وارداً قبله وحينئذ فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى
بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشيء وهو غافل عنه الثاني انه
يستحيل قصد الامتثال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قررناه
فقد كلف بشيء لا يجب فيه قصد الامتثال واجيب بانه مستثنى
من القاعدة لقيام الدليل عليه وهو انه لا يجوز تكليف الغافل كان المدعى
انه لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو معرفة الله تعالى قالوا
وفيه ضعف لان الدليل العقلي ان لم يصح فلا يعتد به وان صح وهو عام
لم يصح الاستثناء لانه انما يصح في الالفاظ قال السيد العبري يمكن ان يقال
ما كلف به ان كان مما يجوز ان يعلم قبل الاتيان به ولم يكن العلم به منافيا
للتكليف كان العلم به في الامتثال شرطاً والا فلا كما في المعرفة والا لزم التكليف
بالمحال اقول حاصله يرجع الى تحقيق نقض الخصم ولا يندفع بيان الضعف
والاقرب ان يقال ان الدليل ليس عقليا صرفا لتوقفه على الحديث المذكور
فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم المسئلة **الثالثة**
الاكراه على قسمين اكراه ملجئ اي بفوت النفس او العضو واكراه غير ملجئ
الاول وهو الاكراه الملجئ يمنع التكليف على ما هو اي بالفعل المكره عليه
وبنقيضه قال الامام لان المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع
والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قوله لزوال القدرة
وهي شرط التكليف لان القادر على الشيء هو الذي ان شاء فعل وان شاء
ترك وهذا القسم لا خلاف فيه واما الثاني وهو غير الملجئ فلا يمنع التكليف
قيل هو لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على داعية من العبد كان
الجبر لازما لاستناد الداعية بالاخرة الى الله تعالى ووجوب الفعل عندها
والواجب غير مقدور وان لم يتوقف كان رجحان احد الطرفين اتفاقيا غير مختار
فاذا جاز التكليف به فليجز ثمة في الاكراه وقد عرفت ما يرد عليه قال
السيد العبري هذا الاكراه يدفع اصل القدرة بخلاف الشروع والداعية

من هذه القاعدة التكليف في كذا قيل م

لبقاء اصل القدرة معها قيل والحق ان الاكراه وان كان ملجئاً لا ينافي
القدرة والاختيار لانه حمل الفاعل على اختيار الاهون عنده فلا ينافي
الاختيار ولا التكليف ولهذا قد يكون المكره عليه فرضاً فيجب عليه فعله
كما في الاكراه بالقتل في شرب الخمر وحراما فيأثم عليه كما في الاكراه على قتل
مسلم بغير حق **المسئلة الرابعة** في بيان ان التكليف بالفعل هل
يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل او يتوجه عليه قبلها ففيها
اختلاف فقالت الاشاعرة التكليف يتوجه عليه عند المباشرة
يعني المأمور انما يصير مكلفاً حال مباشرته للفعل واما قبل ذلك فلا
امر بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني سيصير مأموراً بالمباشرة
وقالت المعتزلة التكليف بالفعل لا يتوجه على المكلف عند المباشرة
بل يتوجه عليه قبلها واستدل على الاول بقوله لنا ان القدرة
حينئذ اي حين مباشرة الفعل لا قبلها فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان
مكلفا بلا قدرة له عليه وهو محال والدليل على ان القدرة لا تكون الا
مع الفعل من وجهين احدهما ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالضرب
المتعلق بالمضروب ووجود المتعلِق بدون المتعلَق محال الثاني
ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو تقدمت القدرة
لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك
مستحيل قيل التكليف في الحال اي اجابت المعتزلة عن هذا
بان التكليف الذي اثبتناه قبل المباشرة ليس هو التكليف بنفس
الفعل حتى يلزم ان يكون تكليفا بلا قدرة للمكلف عليه بل التكليف
في الحال اي قبل المباشرة انما هو بالايقاع اي بايقاع الفعل
في ثاني الحال اي حال المباشرة واجاب المص بقوله قلنا
الايقاع اي الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل فمحال
اي فالتكليف محال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع
التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالايقاع لان
الفرض انه هو وان كان الايقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا

اليه فافهم

غيره اي م

الايقاع فنقول هذا الايقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال
وقوعه او قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال المباشرة
وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بما لا قدرة له عليه لانا
بينا ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بايقاع هذا الايقاع
فننقل الكلام اليه ويودي الى التسلسل او ينتهي الى ايقاع يكون التكليف
به حالة مباشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف
في الحال بالايقاع في ثاني الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
والمكلف به هو الايقاع في ثاني الحال وهو زمان القدرة فكيف يصح الاعتراض
بما قاله وكانه توهم ان المراد ان الايقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
ويوضح هذا مسئلة ذكرها الامام في المحصول عقب هذه فقال
اذا قال السيد لعبده صم غدا فالامر متحقق غدا في الحال بشرط بقاء
المامور قادرا على الفعل قال فاما اذا علم الله تعالى ان زيدا سيموت
غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوته فيه خلاف
ذهب القاضي والغزالي الى الجواز لفائدة الامتحان ومنعه جمهور المعتزلة
فقد وضح بهذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الآن بالفعل في ثاني الحال
قالوا عند المباشرة واجب الصدور اي احتجت المعتزلة علينا بان الفعل
عند المباشرة واجب الوقوع فلا يكون مامورا به لعدم القدرة عليه لان القادر ان الفعل
هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ولانه لو كانت له قدرة على تحصيله
لكانت تحصيلا للحاصل اجاب المص بقوله قلنا حال القدرة والداعية ايضا
كذلك اي واجب الصدور مع انه مكلف به لبقاء التكليف به الى الفراغ
منه اتفاقا وتقريره موقوف على تفسير القدرة والداعية فاما القدرة
فالمراد بها ههنا هو التمكن من الفعل واما الداعية فنقول اذا علم
الانسان او ظن او اعتقد ان له في الفعل او الترك مصلحة راجحة حصل
في قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية
مجازا من قولهم دعاه اي طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد
يسمى الداعي بالغرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعلة التامة

واذا

واذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل اولى و
اذا عدمت الداعية امتنع وقوعه على المختار الذي جزم به الامام اذا علمت
ذلك فتقرير ما قاله المص من وجهين احدهما ما قال الامام في المحصول ان القدرة
مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا للاثر فيكون
القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع فانتفى قولكم ان ما كان واجب
الصدور لا يكون مقدورا الثاني وهو الاقرب الى كلام المص ان الفعل يترتب
وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مامورا حال القدرة والداعية
عند المعتزلة لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
في تلك الحالة فينتقض ما قلتموه واعلم ان العلة هل هي متقدمة على المعلول او
مقارنة له فيه قولان مشهوران فان التزم الخصم القول الاول فجوابه الثاني
وان التزم الثاني فجوابه الاول فتلخص انه لا بد منهما ويمكن ان تقول
اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع
فيلزم التكليف بالممتنع او الواجب وهو محال

الفصل الثالث

في بيان المحكوم به وهو المامور به من افعال المكلفين وفيه اي في هذا
الفصل مسائل ثلاث المسئلة الاولى في انه هل يجوز ورود
الامر بالمحال الذي لا يقدر عليه المكلف ام لا فيه خلافيه والمختار عند الاشعري
ان التكليف بالمحال جائز خلافا للمعتزلة والماتريدية والامام الغزالي
اما عند المعتزلة فلوجوب الاصلح واما عند الماتريدية فلانه لا يليق
من الحكيم واما عند الغزالي فلان التكليف اقتضاء طاعة فاذا لم يكن
في الفعل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصورا واختار المص انه
جائز واستدل عليه بقوله لان حكمه اي حكم الله تعالى لا يستدعي غرضا
لاستغنائه عن الاغراض فجاز ان يكلف بالمحال قيل المحال لا يتصور
وجوده من المكلف وكل ما هو كذلك لا يكلف به فالمحال لا يكلف به فلا يطلب
يمكن تقريره على وجهين الاول ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من
المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وجواب هذا منع المقدمة
الثانية فانها محل النزاع الثاني ان المحال لا يتصور العقل وجوده

من التكليف بالمحال

وكلما لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان المحال لا يطلب اما بيان
الصغرى فلان كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لان التصور قسم من
اقسام العلم وكل معلوم فهو متميز بالضرورة وكل متميز فهو ثابت لان التميز
صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجود والا لزم قيام
الموجود بالمعدوم وهو محال فلو كان المحال متصورا لكان ثابتا لكنه غير ثابت
فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو
مجهول وطلب الشيء مع الجهل به محال واجاب بمنع المقدمة الاولى
ای اللات
اى لا نسلم ان ما لا يتصور امتنع الحكم عليه يعني ما قالوه ولكنهم حكموا عليه باستحالته فيكون
متصورا
غير واقع خبر ثان للتكليف اى التكليف بالمحال جائز غير واقع بالممتنع
لذاته وذكر للممتنع بالذات مثالين احدهما كاعدام القديم اى الذى لا
اول لوجوده وهو البارى سبحانه وتعالى فانه قد تقرر فى علم الكلام ان كل
قديم وجودى يمتنع عليه العدم واحترز واحد بالوجودى عن الازلى
فانه قديم ولم يمتنع عدمه لان مفهومه عدمى وهو سلب الابتداء الثانى
ما اشار اليه بقوله وقلب الحقايق كجعل الممكن بالذات ممتنعا بالذات
وبالعكس ثم استدل على عدم الوقوع بوجهين الاول للاستقراء اى
انا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام التكليفية فما وجدنا فيها التكليف
بالمحال لذاته قال العبرى وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والناقص
لا يفيد انتهى اقول التكاليف الشرعية محصورة فالاعتراض بعدم العلم
بعلم المستقرى التام بالجهل والاستقراء هو الاستدلال بثبوت الحكم فى
الجزئيات على ثبوته للقاعدة الكلية وهو ماخوذ من قولهم قرات الشيء
قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض قاله الجوهرى والسين فيه للطلب
فلما كان المجتهد طالبا للافراد جامعا لها لينظر هل هى متوافقة ام لا عبر
عن ذلك بالاستقراء والوجه الثانى لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وجه الدلالة ان الاية تنفى الجواز واما نفت الوقوع عما ليس
فى الوسع والممتنع لذاته ليس فى الوسع وعورض هذا الدليل وقيل
ان التكليف بالممتنع لذاته واقع وذلك لان الله تعالى امر ابا لهب بالايمان

41

بما اى بجميع ما انزل الله تعالى على الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب
عليه ان يصدقه فى جميع ذلك ومنه اى ومن جملة ما انزل الله تعالى اليه
انه اى ابا لهب لا يؤمن به فقد صار ابو لهب مامورا بان يصدقه
فى انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا
بانه يؤمن وبانه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين الذى هو محال لذاته
فالتكليف بالمحال لذاته واقع وهو المطلوب اجاب المصنف بقوله
قلنا لا نسلم انه تعالى امر ابا لهب بجميع ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم بعد ما
انزل الله تعالى انه لا يؤمن يعني ان ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايمان
بكل ما انزل الله تعالى واردا بعد انزال انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك
كان مامورا بالايمان به فى الماضى ومن جملته انه لا يؤمن فيلزم المحال ونحن
لا نسلم ذلك بل يجوز ان يكون قد كلفه اولا بالايمان بكل ما انزل ثم بعد ذلك
انزل انه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال ولان اخباره تعالى
بانه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التى كلف بتصديقها لكونه متاخرا رحين وقال الفاضل الاسنوى
عن الدليل الدال على الوجوب وهذا الجواب باطل بل هو مامور
بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعا والصواب ما قاله امام الحرمين
وارتضاه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل
لغيره وذلك لان الله تعالى لما اخبر عنه بانه لا يؤمن استحال ايمانه لان خبره
تعالى صدق قطعا فلو امن لوقع الخلف فى خبره تعالى وهو محال فاذا امر
بالايمان والحالة هذه فقد امر بما هو ممكن فى نفسه وان كان مستحيلا
لغيره كما قلنا فى من علم الله تعالى انه لا يؤمن واما استدلالهم بكونه قد صار
مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجوابه من وجهين
الوجه الاول ان هذا التعبير قد وقع فى المحصول وصوابه ان
ان يقول بان يؤمن بان لا يؤمن بحذف الواو كما قال فى المنتخب
فانه مدلول الامر بالايمان بانه لا يؤمن وقد صرح به فى الحاصل فقال
فيكون مكلفا بتصديق الله فى انه لا يؤمن بصدقه واذا كان كذلك
فلا منافاة بينهما البتة وذلك لان التكليف بالايمان بان لا يؤمن تكليف

وصوابه

بتصديق هذا الخبر الوارد من الله تعالى وهو كونه لا يؤمن والتكليف بتصديق
الخبر ليس تكليفا بان يجعل الخبر صدقا حتى يكون مامورا باستمراره على الكفر
بل هو محرم عليه فكيف يسوغ ان يقال انه مامور بان لا يؤمن أليس
قد قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء وانما كلف بان يصدق هذا الخبر
وهو ممكن اما تصييره صدقا فلا والوجه الثاني ان الجمع بين النقيضين
انما يلزم ان لو كان مكلفا بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن
لا نسلم بل هو مامور بالتصديق الاجمالي بان يعتقد ان كل خبره صدق
وعلى هذا تكليفا التكليف بالمحال وههنا امران الاول ان الامام لما — يجئ م
قرر هذا الدليل في المحصول والمنتخب قال انه مكلف بالجمع بين الضدين
وصاحب الحاصل جعلهما نقيضين فتابعه المصنف والسبب في هذا ان
صاحب الحاصل نظر الى الايمان وعدمه وهما نقيضان واما الامام
فانه نظر الى ان العدم غير مقدور عليه كما سيأتي فلا يكون مكلفا به بل المكلف
به هو كف النفس عن الايمان والكف فعل وجودي فلا يكون نقيضا للايمان
بل ضدا له وهذا ادق نظرا واصوب والثاني ان قول الامام واتباعه
ان الله تعالى انزل في حق ابي لهب انه لا يؤمن فيه نظر لان قوله تعالى تبت يدا
ابي لهب لا يدل عليه لان الخسران وان كان موجودا حال تلبسه بالكفر
فقد يزول واما قوله تعالى سيصلى نارا فكذلك لاحتمال ان يكون صليه بسبب
كبيرة أتاها بعد الاسلام **المسئلة الثانية** في ان الكفار هل هم — انتهى كلامه م
مخاطبون بفروع الشرائع كما امروا باصولها ام لا الجمهور قال
الشافعي والعراقيون من الحنفية رحمهم الله الكافر مكلف بالفروع اي مامور
باداء الواجبات من فروع الايمان كالصلوة والزكوة والحج وغير ذلك من — فعلا وكفا م
المامورات كما انه مامور باصولها فعلا وكفا خلافا للمعتزلة وجمهور
الحنفية كعامة مشايخ علماء ما وراء النهر ومتأخريهم وفي بعض النسخ — والاسفرايني من الشافعية م م
خلافا للحنفية وهو من اصلاح الناس فانهم ذهبوا الى ان حصول الايمان
شرط للتكليف بالفروع ومعنى قولهم الكافر مكلف بالفروع هو ان الكافر
اذا مات على كفره يعاقب بترك الفروع بعقاب زائد على عقاب ترك

الايمان

وهو مذهب [illegible] الاول نقله م

الايمان وفرق قوم بين الامر والنهي وقالوا انهم مكلفون بالنواهي
كالزنا والقتل دون الاوامر كالصلوة والزكوة مثلا وسيجئ حجتهم
عليه انشاء الله تعالى لنا على ان الكفار مكلفون بفروع الايمان وجوه — اي الدليل م
ثلثة الاول ان الايات الآمرة بالعبادة يتناولهم كقوله تعالى — مطلقا م
يا ايها الناس اعبدوا ربكم وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ونحو ذلك فيجب كونهم مكلفين بالفروع والكفر غير مانع من التناول
لامكان ازالته كالحدث المانع من الصلوة والجامع كون كل واحد — بالايمان كل ما يمكن ازالته لا يمنع التكليف م
منهما مانعا ممكن الزوال فانه لما امكن ازالته لم يمنع التكليف بالصلوة
واذا كان المقتضي للتكليف وهو تناول الايات الآمرة بالعبادة اياهم
حاصلا والمانع عن التكليف منتفيا ثبت التكليف بها ضرورة الثاني
والثاني ايضا الايات انهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما اوعدهم — الله
بالعقاب على ترك الفروع واللازم باطل اذ الايات الموعدة
بترك الفروع كثيرة مثل قوله تعالى فويل للمشركين الذين لا يأتون
الزكوة وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله يضاعف
له العذاب يوم القيمة ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا
يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما الى قوله يضاعف له العذاب
يوم القيامة اذ الاية سيقت للوعيد على الكل فان المفهوم ان الداعي
مع الله الها آخر القاتل الزاني يضاعف عذابه للشرك وارتكاب
المناهي وانما يكون مضاعفا ان لو عذب مرة للشرك واخرى للمناهي
بان يكون عذابه اشد واكثر مما اذا لم يرتكب المناهي ومثله قوله تعالى فلا
صدق ولا صلى وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
الاية فثبت كونهم مكلفين بالاوامر و النواهي واشار
الى الوجه الثالث بقوله وايضا انهم اي الكفار كلفوا بالنواهي لوجوب
حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالامر قياسا على النواهي
والجامع بينهما كما قال الامام هو احراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب
ترك المنهي عنه وفي الامر بسبب فعل المامور به ويمكن ان يقال الجامع بينهما

الموعدة في كلام المصنف اسم فاعل من اوعد قال الجوهري اوعد عند الاطلاق تكون للشر ووعد للخير وانشد
واني وان اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
منه سلمه الله

هو الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الحسن والقبح وذلك
الانتهاء عن المنهيات امر ممكن للكافر دون الامتثال بالواجبات
لانها عبادة والعبادة لا تصح من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح
القياس فجاز ان يكون مكلفا بالنواهي دون الاوامر واجيب
عنه بان لا فرق بينهما لان مجرد الفعل والترك لا يكفي في كونهما طاعة
بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستويا اى واجيب عنه بان لا فرق
بين الامر والنهي لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتثال لا يكفي
في الانتهاء عنها امتثالا للنهي كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان
بالمأمورات امتثالا للاوامر فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى
الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر
ما ذكره في الغاية القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كازالة الخبث وح
يكفي في امتثال النهي مجرد الانتهاء فيبقى الفرق وتعارض الادلة الدالة
على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما
ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتثال الامر
والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا
واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم
يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر له فائدة في
الاخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف
العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل
الايمان والذي يؤيده قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية
وردت بان الداعي مع الله الها اخر القاتل الزاني اى المشرك المرتكب للمنهيات
يضاعف عذابه للشرك واخرى لارتكاب المناهي كما ذكر وذلك غني عما ذهبنا
اليه المسئلة **الثالثة** في ان الاتيان امتثال الامر وهو الاتيان
بالمأمور به على وجه ما امر به الشارع يوجب الاجزاء اى سقوط الامر به
على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لابي هاشم واتباعه لانه اى الامر
ان بقي متعلقا به اى بعين ما اتى به فيكون الامر به امرا بتحصيل الحاصل

اى الانتهاء والامتثال وبطل الفرق صح

بعوده صح

مرة صح

وهو محال او بقي متعلقا بغيره اى بغير المأتي به فلم يكن المأتي به كل
المأمور بل بعضه فلم يمتثل بالكلية والمفروض خلافه وقال
ابو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار امتثال الامر لا يوجبه اى
الاجزاء كما لا يوجب النهي الفساد في المنهي عنه اذا اتى به صح كما ان
الاتيان بالمنهي عنه لا يوجب فساده كالبيع وقت نداء الجمعة فانه
صحيح ونهي عنه والجواب عنه منع تماثل الحكمين فان الفساد
لا يماثل الاجزاء فلا يقاس احدهما على الاخر ثم طلب الجامع بينهما
ثم بعد ما ابدى الجامع بانهما طلبان مانعان عن النقيض فالجواب
الفرق بان الامتثال لو لم يدل على الاجزاء لم يكن للامتثال
فائدة بخلاف النهي فان مقتضاه ترتب العذاب على المرتكب وهو
جائز بالاجماع مع عدم الدلالة على الفساد

الكتاب الاول في الكتاب

اى القرآن ولم يعرفه لشهرته ولئلا يتوهم تعريف الشيء
بما هو اخفى قد تقدم في اول الكتاب انه رتب على مقدمة وسبعة
كتب وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبة تقديم بعضها على
بعض فلما فرغ من المقدمة شرع في بيان الكتاب الاول المعقود
للكتاب العزيز ونعني به الكتاب المنزل للاعجاز بسورة منه
فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر وبقولنا للاعجاز
الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالانجيل وقولنا بسورة نريد
به ان الاعجاز يقع باقصر سورة كالكوثر والاعجاز هو قصد اظهار
صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارق للعادة ولما كان
الكتاب العزيز واردا بلغة العرب كان الاستدلال به متوقفا على معرفة
اللغة ومعرفة اقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة واقسامها فقال
والاستدلال به اى بالكتاب يتوقف على معرفة اللغة اى لغة العرب
لكونه عربيا وعلى معرفة اقسامها ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبر
وانشاء لكن نظر الاصولي في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم
به غالبا وهو الكتاب العزيز مما طلقه واراد قسم الانشاء منه ينقسم

اى م

باربعة اعتبارات احدها بالنظر الى ذاته والثاني بالنظر الى متعلقاته
والثالث بالنظر الى النسبة بينهما اى بين الذات والمتعلقات والرابع
بالنظر الى اختلاف المصالح باختلاف الاوقات فباعتبار الاول
ينقسم الى امر ونهى اذ يقال هذا اما امر او نهى فلا تعتبر فيه غير ذات
القول وبالثاني الى عام وخاص فيقال هذا القول يراد به جميع
متعلقاته او بعضها فالاول العام والثاني الخاص وبالثالث
الى مجمل ومبين يقال اللفظ الدال على المتعلقات اما محتاجة الى
مبين اولا فالاول المبين والثاني المجمل وبالرابع الى ناسخ ومنسوخ
اذ يقال الدال على حكم يرفع حكما هو الناسخ والمرفوع المنسوخ
وذلك الرفع لرعاية مصلحة لم يكن قبل هذا الوقت تفضلا واحسانا
لا وجوبا كما عند المعتزلة وبيان ذلك اى بيان معرفة اللغة واقسام الكتاب
فى ابواب خمسة وقدم الاول لان البحث عن اللغة كالبحث عن
الجنس لهذه الاقسام ثم الثاني لان النظر فى ذات الشئ مقدم على النظر
فى احواله ثم اورد الثالث لتاخر النظر فى المتعلقات عن النظر فى الذات
ثم الرابع لانه نسبة بين الامر والنهى والنسبة متاخرة عن المنتسبين
ثم الخامس لطرء النسخ على ثابت هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصة
فوجب البحث عن الكل قبل النسخ هذا ما قرره بعض الشارحين
اقول والوجه عندى انه لما كان معظم الابتلاء بالامر والنهى وكان
بهما يتميز الحلال والحرام ويتم معرفة الاحكام قسم الكتاب باعتبار
الطلب على وجه التكليف اليهما ولذا قدمهما ولما كان فى باب العموم
والخصوص مباحث جمة وتفاصيل كثيرة قسمه الى العام والخاص
وجعل بحث المطلق والمقيد ترتيبا لذلك لمكان المناسبة ثم لما لم يكن
بد فى الاحكام من النصوص من معرفة طريق دلالتها عليها احتيج
الى تقسيمها باعتبار ظهور الدلالة وخفائها الى المبين والمجمل وتقديم
القسم السابق عليه لان ذلك من اقسام النظم صيغة وهذا تعبير
فيه الجريان فى باب البيان ثم لما لم يكن بد فى اثبات الاحكام بالنصوص

من [illegible]

من معرفة الناسخ والمنسوخ قسمه باعتبار الرافعية والمرفوعية
اليهما واخر ذلك لان الاقسام المتقدمة مما لا بد منه فى دلالة الدليل
على الحكم وكون النص رافعا او مرفوعا انما هو بعد ذلك **الباب**
الاول وفيه اى فى هذا الباب فصول تسعة الفصل
الاول فى تحقيق الوضع اى وضع اللغات وما يتعلق به من الموضع
والموضوع له والواضع اقول اللغات عبارة عن الالفاظ
الموضوعة للمعانى فلما كانت دلالة الالفاظ على المعانى مستفادة من
وضع الواضع عقد المص هذا الفصل فى الوضع وما يتعلق به فالوضع
تخصيص الشئ بالشئ بحيث اذا علم الاول علم الثاني والذى يتعلق
به ستة اشياء احدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع
له والرابع فائدة الوضع والخامس الواضع والسادس طريق معرفة
الموضوع وذكرها المص فى هذا الفصل على هذا الترتيب الاول
سبب الوضع واشار اليه بقوله لما مست الحاجة اى اشتدت
وتقريره ان الله تعالى خلق الانسان غير مستقل بمصالح معاشه
محتاجا الى مشاركة غيره من ابناء جنسه لاحتياجه الى غذاء ولباس
ومسكن وسلاح والواحد لا يتمكن من تعلم هذه الاشياء فضلا عن استعمالها
لان كلا منها موقوف على صنايع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاونوا
بعضهم ببعض وذلك لا يتم الا بان يعرفه ما فى نفسه فاحتيج الى وضع
شئ يحصل به التعريف وعبر عنه المص بقوله الى التعارف والتعاون
والثاني سبب الموضوع واشار اليه بقوله وكان اللفظ افيد
من الاشارة والمثال لعمومه وايسر حاصلها حاصله انه قد تقرر
ان الشخص محتاج الى تعريف الغير ما فى نفسه والتعريف اما باللفظ
او بالاشارة كحركة اليد والحاجب او بالمثال وهو الجرم الموضوع
على شكل الشئ فاما كونه افيد لشموله فلعمومه من حيث انه يمكن التعبير به
عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والحاضر والغائب والحادث
والقديم كالبارى سبحانه وتعالى ولا يمكن الاشارة الى المعنى ولا الى الغائب

في بيان اللغات ح

وكان اللفظ افيد من الاشارة والمثال وايسر ح

والمعدوم ولايمكن ايضا وضع مثال لدقائق المعاني ولا للباري
سبحانه وتعالى وغير ذلك وأما كونه أيسر فلانه موافق للامر الطبيعي
فيكون ايسر لان الحروف كيفيات تعرض للنفس الضروري
الذي هو امر طبيعي فهو موافق له وما يوافق الطبيعي اسهل وايسر
من غيره وضع جواب لما اى لما مست الحاجة الى كذا وضعت الحروف
والالفاظ بازاء المعاني الذهنية لا الخارجية هذا هو السبب الثالث
من الاقسام الستة وهو الموضوع له لدورانها اى الحروف والالفاظ معها
اى مع المعاني الذهنية وجودا وعدما فان من راى شبحا فظنه حمارا سماه حمارا
ثم انه اذا علم انه فرس سماه فرسا فلو وضع للمعاني الخارجية لامتنع تسميته
حمارا كذا قال الجاربردي وكذا في المركبات لان قولنا زيد قائم لو دل على
قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا وليس كذلك بل انما يدل على الحكم الذهني
حتى ان طابق كان صدقا والا كان كذبا كذا قال السيد العبري أقول
الامر بالعكس قوله لامتنع تسميته حمارا قلنا نعم تسميته حمارا خطاء
ممتنع وانما صحت التخطئة لانه ليس في الخارج حمارا فعلم انه للمعاني الخارجية
ولو كان للمعاني الذهنية لما صحت التخطئة لانه في الذهن حمار وكذا في المركبات
لانه لا يخطاء لو لم يكن قائما في الخارج بل لو كان موضوعا للمعاني الذهنية لكان
كل حكم صادقا اذا صدر عن اعتقاد ولكان نفيه ليس بقائم في الذهن لا ليس
بقائم في الخارج ولعل هذا قول من جعل صدق الخبر مطابقته للاعتقاد
ويمكن التوفيق بين القولين بان اللفظ يحكي عن الذهن بان الذهن حكم
بان الحكم في الخارج كذا فمرادهم انه يحكي عن الذهن ومرادنا انه يدل على ان الحكم
في الخارج كذا ولا يلزم من دلالة اللفظ على قيام زيد في الخارج والا لكان كل حكم
صدقا وأشار الى السبب الرابع وهو فائدة الوضع بقوله ليفيد واللام
متعلق بقوله وضع اى انما وضعت الالفاظ ليفيد الوضع النسب
الاسنادية او التقييدية او الاضافية بين المفردات بضم بعضها الى بعض والمركبات
اى المعاني المركبة دون المعاني المفردة والا فيدور اى وان لم يكن موضوعه
لافادة النسب بل للمعاني المفردة المعدودة لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة

لانها لتعريف ما في الضمير فهي عبارة عنه فيكون موضوعة لها

لمعانيها موقوفة على العلم بكون الالفاظ موضوعة لها والعلم بهذا الوضع
موقوف على العلم بالمسميات انفسها فلو استفيدت المسميات من الالفاظ
لزم الدور ولا يتوهم هذا الدور بالنسبة الى المعاني المركبة لان العلم
بها انما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعة لمعانيها المفردة لا
على العلم بكون المركب موضوعا للمعنى التركيبي وفيه بحث اما اولا فلان
العلم بالمفهومات بمعنى الفهم من اللفظ وفي الحال يتوقف على العلم بها سابقا
في الجملة لا على فهمها من اللفظ وفي الحال والحاصل انا نتصور الالفاظ و
المفهومات اولا ثم نعلم وضعها لها ويرتسم ذلك في خيالنا فنستفيد
المفهوم عند سماع اللفظ ثانيا وهذا تحقيق ما في التفسير الكبير للامام
محل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند
حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وح يندفع الدور
واما ثانيا فلما ذكر السيد العبري من انه اذا اكتفى في افادة المعاني
المركبة بمجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الافادة في المركبات
عند اتفاقهما في الالفاظ المفردة ومعانيها كما يقال ضرب موسى
عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد الا عمروا وما ضرب عمروا
الا زيد واللازم باطل أقول الهيئة التاليفية الخاصة كواحد
من المفردات ولا نم اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة
لا يقال في يكون العلم بوضع الهيئة التاليفية من شرائط الافادة
فيلزم توقف افادة اللفظ المركب لمعناه على العلم بوضعه له اذ لا معنى
له سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التاليفية لما قصد منها لانا
نقول العلم بوضع الهيئة التاليفية كالعلم بانه اذا وقع بعد فعل
اسمان صالحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى
التقديم فالمقدم فاعل لا يفيد بمجرده معنى تركيبيا خاصا بافادة كضرب
عيسى موسى مثلا الا بعد معرفة وضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة
وضع شيء منها بمجردها يفيد ذلك بل جميع المعلوم المتعلق كل منها بوضع
شيء من الالفاظ المفردة والهيئة التاليفية لمعناه سبب العلم بمجموع

المعنى المركب من معانيهما ولا خفاء ان جميع العلوم المتعلقة باوضاع
هذه الاشياء غير العلم بوضع المجموع فاستفادة العلم بمجموع المعنى موقوف
على جميع تلك العلوم لا العلم بوضع المجموع وهذا العلم يتوقف على العلم بمجموع
المعنى فلا دور **فان قلت** العلم بوضع المجموع لا ينفك عن جميع العلوم بالاجزاء
فيتوقف العلم بمجموع المعنى على الثاني فيستلزم توقفه على الاول **قلنا** لا نم لجواز
ان يكون عدم الانفكاك لانه معلول المعلول اولانه والعلم بمجموع المعنى معلولا
لمجموع العلوم فالوجه في الجواب هو الاول **فان قلت** انكم جعلتم علة الوضع
احتياج الناس الى تعبير ما في الضمير من الحوايج ثم جعلتم علته افادة اللفظ
النسب والمركبات وبينهما تناف **قلت** لا منافاة بينهما فان احتياج
الناس الى تعبير ما في الضمير من الحوايج يقتضي وضع اللفظ للمعنى الذهني
ليفيد النسب والمركبات ليحصل التعبير فحصول التعبير هو الغرض
الاول فهو غرض للغرض الثاني انتهى كلامه **اقول** لو عكس لكان
اولى لان افادة النسب والمعاني المركبة هو الغرض الحاصل من التعبير
ولعله اراد ان الغرض من الوضع جعل اللفظ بحيث يفيد النسب
لغرض التعبير عما في الضمير ثم لما فرغ عن الكلام في الوضع والموضوع
والموضوع له وفائدة الوضع شرع في بيان الواضع فقال ~~وهو~~
وبيانه هو السبب الخامس من الاقسام الستة ثم اختلفوا في الواضع
فذهب قوم الى ان الواضع هو الله تعالى ويسمى هذا المذهب مذهب
التوقيف وبعضهم الى ان الواضع هو الناس ويسمى هذا المذهب مذهب
الاصطلاح وبعضهم الى التوزيع اى توقيفية بعض اللغات واصطلاحية
بعضها وهذا اما بان يكون الابتداء من الله والاتمام من الناس او بالعكس
والقسم الاخير مما لم يذهب اليه احد واهل التوقف الى ان الكل محتمل و
لما كان دليل كل طائفة ضعيفا عند المص كما يجيء ان شاء الله تعالى قال
ولم يثبت تعيين الواضع بدليل قطعي والشيخ الاشعري ذهب
الى التوقيف حيث زعم ان الله تعالى وضعه اى اللفظ بازاء المعنى
ووقف عباده عليه اى علمهم كونه موضوعا له بالوحي او بخلق اصوات

قال السيد العبري رح

نزل عليه او بخلق علم ضروري في بعض الناس واستدل المص عليه
بخمسة دلائل ثلثة منقولة واثنان معقولان الدليل الاول
من المنقولة لقوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الآية دلت الاية على
ان آدم لم يضعها ولا الملائكة فيكون توقيفيه اما ادم فلانه تعلم من الله تعالى
واما الملائكة فلانهم تعلموا من ادم عليه السلام والمراد بالاسماء كلها اما هو الالفاظ
الموضوعة بازاء المعاني وذلك يشمل الافعال والحروف والاسماء المصطلح
عليها لان الاسم سمي بذلك لانه سمة اى علامة على مسماه والافعال
والحروف كذلك واما تخصيص الاسم ببعض الاقسام فانه عرف النحويين
واللغويين سلمنا ان الاسم بحسب اللغة يختص بهذا القسم لكن التكلم
بالاسماء وحدها متعذر سلمنا انه غير متعذر لكن ثبت ان الاسماء توقيفية
فيثبت الباقي اذ لا قايل بالفرق والدليل الثاني من المنقولة ان
الله تعالى ذم اقواما على تسميتهم بعض الاشياء من غير توقيف فقال
إن هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان
فثبت التوقيف في البعض المزموم عليه ويلزم من ذلك ثبوته في
الباقي والا يلزم فساد التعليل بكونه ما انزل الله والدليل الثالث
من المنقول قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والمراد به باتفاق ائمة التفسير اللغات المختلفة من قبيل
اطلاق اسم السبب على المسبب فيراد تعليمها لا الاصطلاح بها
والا لم يكن من آياته واما الدليلان المعقولان فاشار الى الاول
بقوله ولانه الضمير للشان لو كانت اللغات اصطلاحية اى لو
كان وضع اللفظ للمعنى بوضع البشر واصطلاحهم لاحتاج الواضع
في تعليمها الى اصطلاح اخر بينهما ضرورة تعريفه لذلك الغير والتعريف
انما هو باللفظ والمفروض ان لا توقيف فينقل الكلام الى تعريف ذلك
الاصطلاح ويتسلسل او يدور وهما باطلان واقتصر على التسلسل
لان الدور نوع منه لعدم تناهي التوقفات والى الثاني بقوله وايضا
لو كانت اصطلاحية لجاز التغيير والتبديل في الاصطلاح بان يصطلح
القوم المتاخر على غير ما اصطلح عليه المتقدم بان يضعوا الفاظا وضعها

ان يضع الالفاظ وضعت بازاء تلك المعاني رح

اى الالفاظ الشاملة للاسماء والافعال والحروف لانه كل منها اسم اى علامة على معناه

وتعليمه تعالى دال على انه الواضع دون البشر رح

غيره رح

الاولون لمفهومات اخر فجاز ان يراد بالصلوة والزكوة فى زماننا غير
ما يراد بها فى زمان الرسول صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا وكرما
بان يكون المفهوم منه فى زماننا على اصطلاح قوم حدثوا بعد النبى صلى
الله عليه وسلم فيرتفع الامان عن الشرع اى جواز التغيير يودى
الى عدم الامان والوثوق بالاحكام التى فى شريعتنا واجيب
عن الاول من الوجوه النقلية وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
كلها بوجهين بان الاسماء سمات الاشياء وخصايصها اى لا نم ان المراد
بالاسماء فى الاية هى اللغات بل يجوز ان يكون المراد بها سمات الاشياء
وخصايصها مثل ان علمه الله تعالى ان الخيل للكر والفر والجمال
للحمل والثيران للحرث لا الالفاظ الموضوعة للمعانى المستقلة المجردة
عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طار نحوى سلمنا ان المراد
الالفاظ لكن يجوز ان الله تعالى قد علمه الفاظا سبق وضعها لمعان
من اقوام قبل ادم وهذا معنى قوله او بما سبق وضعها وتانيث الضمير
بجعل ما فى تاويل الاسماء او الالفاظ قال السيد العبرى ما حاصله هذه
الطائفة المتقدمة اما اناس او غيرهم والاول باطل شرعا وكذا الثانى
عقلا لان وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال وفيه نظر
اقول وجه منع بطلان الوضع من غيره وايضا لو سلم ان الشرع لم يخبر
بوجود اناس قبل ادم عليه السلام فعدم الاخبار بالشئ لا يستلزم الاخبار
بعدمه حتى يكون القول به خلاف الشرع على انه قد ورد فى بعض الاخبار
انه تعالى كان خلق قبل آدم مرارا متكثرة طوائف مختلفة من الاناس ابو كل
كل طائفة ادم ومثله يحكى فى نجوى موسى عليه السلام ويوافق ذلك ما روى
الشيخ العارف محى الدين العربى قدس سره فى كتاب الفتوحات المكية عن
النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خلق مائة الف ادم وعن الثانى
من الوجوه النقلية وهو الذم فى قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان
انا لا نم ان الذم على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الاله على الصنم مع اعتقادهم
انها الهة اذ اللات والعزى ومناة اعلام على اصنام فقرينة اختصاصها

بالذم دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام منقولة او ليست
بمرتجلة فلا ذم فى التسمية بها على القول بالتوقف كالحارث واشبهه
لعدم ارتجالها وعن الثالث من الوجوه النقلية وهو قوله تعالى
واختلاف السنتكم بانه يجوز حمل الاية على اقدار الله تعالى الالسنة
على وضع اللغات وهو ايضا من آياته فالرجحان للحمل على التوقيف
والى هذا اشار بقوله والتوقيف يعارضه الاقدار قال السيد العبرى
وفيه نظر اما اولا فان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة فيقولون
زيد يعرف لسان العرب ولسان الترك ولسان الروم اى يعرف لغاتهم
ولم يطلقوه على الاقدار على وضع اللغات فيكون اطلاق اللسان
على اللغة حقيقة عرفية بخلاف اطلاقه على الاقدار فيكون راجحا عليه
واما ثانيا فلانه لو حملت الالسنة على الاقدار على وضع اللغات
لكان تقدير الاية هكذا ومن اياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات
وهو غير سديد فان اقدار الله تعالى ايانا على وضع اللغات غير مختلف
انما الاختلاف فى اوضاع اللغات او اللغات الموضوعة وهى
غير الاقدار انتهى كلامه اقول كانه فهم ان النزاع فى ان الالسنة
مجاز عن اللغات او الاقدار ولا يخفى ما فيه بل النزاع فى ان المراد
بكون اختلاف اللغات من اياته كون التوقيف عليها كذلك او الاقدار
على وضعها مع صلوح كل منهما لذلك بعد الاتفاق على ان الالسنة مجاز عن
عن اللغات فسقط الاول وكذا الثانى لانا لا نم ان التقدير ما ذكره
بل التقدير ومن اياته اقداره اياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خطر
بفكرى الفاترة ونظرى القاصر واجيب عن الاول من الوجهين
العقليين بانا لا نم ان اللغات لو كانت اصطلاحية لاحتاج فى
تعليمها الى اصطلاح اخر بل يحصل التعليم بترديد اللفظ وهو تكراره
مرة بعد اخرى مرة مع القرائن وهذا معنى قوله والتعليم بالترديد والقرائن
كما للاطفال اى كتعليم الوالدين اطفالهم وهو منصوب عطفا على اسم
ان وهو الاسماء وعطف المراد على الاقدار اى التوقيف يعارضه الاقدار

بتكرير اللغات حتى يفهم منه الاطفال بقرائن الاحوال صح

والتعليم وهو سهو لانه ح يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من المعقول
ولايكون جواب الاول من المعقول مذكورا واجيب عن الثانى
منهما بانا لانم ارتفاع الامان عن الشرع لان التغيير لو وقع لاشتهر
ووصل الينا لكونه امرا مهما فعدم اشتهاره دليل على عدم وقوعه
وهو معنى قوله والتغيير لم يقع اذ لو وقع لاشتهر لكونه مما يتوفر الدواعى
على نقله واللازم باطل قوله والتغيير بالنصب عطفا على التعليم ثم لما فرغ
من بيان مذهب التوقيف المنسوب الى الاشعرى شرع فى بيان
اى وضع البشر منه
مذهب الاصطلاح وهو مذهب ابى هاشم الجبائى بقوله وقال
ابو هاشم واتباعه وهم اهل الاصطلاح الكل اى مجموع الالفاظ
مصطلح اى مجموع الالفاظ انما هى بوضع البشر واصطلاحه والا اى
وان لم يكن كذلك بل وضعها البارى سبحانه وتعالى ووقفنا عليها اى
اعلمنا بها فالتوقيف لايخلو اما ان يكون بالوحى فيتقدم البعثة
الى بعض اشياعهم
وهو باطل لانه يلزم ح تقدم بعثة الرسل على التوقيف والعلم باللغة
والحال هى اى البعثة متاخرة عن التوقيف بها لقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه اى بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا
كون التوقيف بالوحى فان قلت دلالة الاية انما هى على سبق اللغات
والاوضاع دون التوقيف والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة
قلت هو مبنى على ان لغة القوم بطريق الاضافة انما يكون بعد توقيفهم
وتعليمهم او يكون بخلق علم ضرورى فى عاقل فيلزم ان لا يعرف ضرورة ان
الله تعالى وضع اللغة ووقفه عليها اذ لابد فى معرفة الوضع من معرفة الواضع
على التعيين لاحتياج اليه فيعرفه تعالى ضرورة لاستلزام العرفان الاول
اياه فلا يكون ذلك العاقل مكلفا بمعرفة الله تعالى والا لكان تكليفا بتحصيل
الحاصل واذا لم يكلف بالمعرفة لم يكلف اصلا لعدم القائل بالفصل و
اللازم باطل او يكون بخلقه فى غيره اى فى غير العاقل وهو بعيد
جدا لانه يبعد ان يصير غير العاقل كالجماد والمجنون عالما بهذه اللغات
الكثيرة العجيبة والتركيبات النادرة اللطيفة فاذا انتفت طرق التوقيف

علم ضرورى ح

انتفى

٤٨

انتفى التوقيف وثبت الاصطلاح وهنا قسم اخر وهو خلق الاصوات
فى الجمادات والمام لم يذكره لانه ايضا مما يبعد عن العقل مع ان الآمدى جعله
من قبيل خلق العلم الضرورى واجيب بان التوقيف لآدم عليه السلام
قبل وجود قومه كما دل عليه ظاهر الاية ولا يقدح فى ذلك تاخر بعثة سائر
الرسل عن العلم باللغة وادم وان كان رسولا لكن دلالة الاية على سبق
اللغات انما هى فى حق الرسول الذى له قوم وادم لم يكن له قوم عند البعثة
فهو مخصوص من الاية وقريب من هذا ما ذكره السيد العبرى من انه يقتضى
تقدم اللغة على ارسال الرسل لا على الوحى مطلقا لجواز كون التوقيف
بالوحى الى نبى غير مرسل وبانه يلهم العاقل ولا يلزم ان يعرف ان الله هو الواضع
اذ لا حاجة فى الوضع الى العلم بالواضع على التعيين بل ان يلهم بان واضعا وضعها
اى اللغات بازاء المعانى وان سلم لزوم كونه عارفا بالله فلا نم انه لا يكلف
اصلا بل لم يكلف بالمعرفة فقط ويكون مكلفا بسائر التكاليف ولانم انه باطل
اذ لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم تكليفه مطلقا قال السيد العبرى
وفيه نظر اما اولا فللاجماع على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة وبسائر
التكاليف واما ثانيا فلانه ينافى قولهم ان كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى
اقول كلاهما ممنوع كيف والصبى العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير
من العلماء وكذا الناشى على شاهق الجبل فهما ان عرفا الله تعالى فبعد البلوغ
وبعد الدعوة يكلفان بسائر الشرائع لا بالمعرفة لامتناع تحصيل الحاصل
وقال الاستاد الشيخ ابو اسحق الاسفراينى الشافعى ومن تابعه وهم
اهل التوزيع ما اى القدر الذى وقع به التنبيه الى الاصطلاح والصواب
على وكانه ضمنه معنى الاشارة اى القدر الذى وقع به الاشارة الى الاصطلاح
اى تعليم الغير ابتداء توقيفى والباقى مصطلح اى اصطلاحى محتجا
بانه لو لم يكن ذلك ايضا توقيفيا يلزم التسلسل او الدور كما مر فى الوجه الاول
من المعقول الذى على مذهب الاشعرى والجواب عنه بعينه ذلك الجواب
ولما كانت الحجة تلك الحجة وصح بها ذلك الجواب لم يتعرض المص لها ولا
لجوابها واذا ابطل مذهب التعيين تعين التوقيف ثم لما فرغ من بيان الوضع

من غير تعيين ح

للدعاء الحاجة اليه ح

اى اذا ابطلت الادلة الدالة على مذهب التعيين ح مذهب التوقيف

والواضع والموضوع له وعلة الوضع مقدر قاعدة بها يعرف وضع اللفظ
لمعناه وذلك لانه لما كان الواجب من العلم بالشرع موقوفا على العلم بمضمون
الكتاب والخبر العربيين وهو موقوف على العلم بالعربية كان العلم بها واجبا
لانه مما يتوقف عليه الواجب مع كونه مقدورا للمكلف فلا بد من بيان طريق اللغة
وقواعدها النحوية والتصريفية وهذا هو السبب السادس من الاقسام
الستة وطريق معرفتها اى معرفة اللغات بثلاثة امور اما بمجرد
النقل او بمجرد العقل او المركب منهما الاول اما النقل المتواتر وهو
فى اللغات المشهورة بالتواتر لا تقبل التشكيك كالسماء والارض والحرارة
والبرودة والثانى اما الاحاد اى نقل الاحاد وهو فيما وراء ذلك كالمروية
المنعنعة عن الادباء الباحثين عن اللغات المدونين كالخليل والاصمعى
ونحوهما وقد اوردوا فى امثاله نحو الخنظوب والجرعيطل والخنفيق والدم
والثالث هو استنباط العقل من النقل من المقدمتين النقليتين حكما
لغويا فيحكم به كما اذا نقل عن ائمة اللغة ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء
ونقل عنهم ايضا الينا انه اى الاستثناء عبارة عن اخراج ما يتناوله اللفظ
فيحكم بعمومه اى فيحكم العقل بواسطة هاتين المقدمتين ان الجمع المعرف للعموم
بناء على انه لو لم يكن عاما متناولا لكل فرد لما جاز اخراج اى فرد اريد
واما العقل الصرف بكسر الصاد اى الخالص فلا يجدى اى فلا ينفع
فى معرفة اللغات لان العقل انما يستقل بوجوب الواجبات وجواز
الجائزات واستحالة المستحيلات واما وقوع احد الجائزين فلا يهتدى اليه
واللغات من هذا القبيل لانها متوقفة على الوضع

الفصل الثانى

فى تقسيم الالفاظ وذلك التقسيم من وجوه وقدم تقسيم الالفاظ
باعتبار دلالتها لان التقسيمات كلها متفرعة على الدلالة الموضوعة وذلك
التقسيم من وجوه ثلثة الاول للدال وحده الى المفرد والمركب
الى اقسامه والثانى باعتبار الدال والمدلول وحده وتقسيم المركب
الى اقسام من تقسيم الدال وحده كتقسيم المفرد والدال ما له الدلالة والدلالة
معنى عارض للشئ بالقياس الى غيره ومعناها كون الشئ بحيث يلزم من فهمه فهم

47

شئ اخر وهى اما لفظية او غير لفظية فغير اللفظية قد يكون وضعية
كدلالة الذراع على القدر المعين وغروب الشمس على وجوب الصلوة وقد
يكون عقلية كدلالة وجود المسبب على وجود سببه وليس الكلام فى
هذين القسمين بل فى اللفظية فلذلك احترز عنهما بقوله دلالة اللفظ
ثم اللفظية ينقسم الى ثلثة اقسام اما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند
السعال على وجع الصدر واما عقلية كدلالة المقدمتين على النتيجة ودلالة
اللفظ على وجود اللافظ وحيوته مهملا كان او مستعملا غير معلوم الوضع للسامع
او معلومه واما وضعية وهى كون ~~اللفظ اى الدلالة اللفظية الوضعية~~
المقصودة ههنا فكان ينبغى ان يقول دلالة اللفظ الوضعية و
هى كون اللفظ اذا اطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع وان شئت
قلت فهم السامع من الكلام تمام المسمى او جزؤه او لازمه اذا عرفت
هذا فنقول دلالة اللفظ على تمام مسماه مطابقة لتوافق اللفظ
والمعنى لكونه موضوعا بازائه كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق
ودلالته على جزئه اى جزء المسمى تضمن ~~لكونه المعنى المدلول~~ فى ضمن الموضوع
له كدلالة لفظ الانسان على الحيوان فقط او على الناطق فقط ودلالته
على لازمه الذهنى اى اللازم الذهنى للمسمى التزام لكون المعنى المدلول
لازما للموضوع له ~~كدلالة لفظ الزوج على المنقسم متساويين~~ وكدلالة
لفظ الاسد على الشجاعة ~~واما اعتبر اللزوم الذهنى لان فهم المعنى~~
~~اللفظ انما يجب الوضع او بسبب [illegible] فهم من فهم الموضوع له~~
~~والاول [illegible] فلا بد من الثانى ولم يعتبر اللزوم الخارجى لحصول الفهم بدونه~~
~~كدلالة العمى على [illegible]~~ ثم اعلم انه لا بد فى تعريف كل واحدة من هذه الدلالات
الثلث اعتبار قيد اخر وهو من حيث هو كذلك لئلا بان يقال دلالة
اللفظ على تمام مسماه من حيث هو تمام مسماه مطابقة وكذلك فى التضمن
والالتزام لئلا يلزم النقض باللفظ المشترك بين الكل والجزء كالامكان
المشترك بين الخاص والعام الذى هو جزؤه او بين الملزوم واللازم كالشمس
المشترك بين القرص والضوء اللازم له الا ان قيد الحيثية قد يترك لظهوره

خصوصيّاتي امور تختلف باعتبارات الحيثيات ولا تخرج دلالة المركب عن
هذه الحيثيات فان المعتبر بوضع اللفظ للمعنى تعيينه له او تعيين اجزائه
لاجزائه بحيث يطابق المجموع المجموع ثم اللفظ الدال بالمطابقة ينقسم الى
مركب ومفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزء المعنى اى المعنى المستفاد
منه الموضوع له فمركب سواء كان تركيب اسناد كقولنا قام زيد و
زيد قائم او تركيب مزج كخمسة عشر او تركيب اضافة كغلام زيد
والا اى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فمفرد وذلك بان لا يكون له جزء
اصلا كباء الجر او له جزء ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد الا ترى ان الدال
منه وان كانت يدل على حرف الهجاء لكنه ليس جزءا من معناها اى من مدلولها
وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وتابط شرا ونحوه اعلاما وكلمه ان
تقول هذا التعريف يقتضى ان قام زيد مفرد لان جزؤه وهو القاف
من قام والزاى من زيد لا يدل على جزء معناه فينبغى تقييد الجزء بالقريب
ثم لما كان المفرد مقدما على المركب طبعا بداء بالكلام عليه وقال
والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف اى لا يفهم معناه الذى
وضع اللفظ له الا باعتبار لفظ اخر دال على معنى هو متعلق الحرف
الا ترى ان الدراهم من قولك قبضت من الدراهم دال على معنى هو متعلق
مدلول من لان التبعيض تعلق به او استقل معناه بالمفهومية نظرا انه
وهو الفعل ان دل بهيئته اى بصيغته التصريفية على احد الازمنة
الثلثة اى الماضى والحال والاستقبال والا اى وان لم يدل عليه بهيئته
على احد الازمنة فاسم وذلك بان سواء لم يدل على الزمان اصلا كزيد
او يدل عليه لكن لا بهيئته بل بذاته كالصبوح والغبوق وامس والحال
والمستقبل والآن وعند السيد الشريف اسم الفاعل مما دل عليه بالصيغة
حالا لعمل لكن لا وضعا والظاهر ان دلالته عليه ليس بحسبها اذ معناها
كون الصيغة موضوعة لذلك ثم الاسم كلى ان اشترك معناه بالفعل
او بالقوة بين الافراد الخارجية او الذهنية بامكان صدقه عليها والكلى
متواطئ ان استوى حصول معناه فى افراده كالانسان فان كل فرد من

افراده لا يزيد على الاخر فى الحيوانية والناطقية وسمى متواطيا
ماخوذ من قولك تواطأ فلان وفلان اى اتفق ومشكك ان تفاوت
الحصول باحد الوجوه سواء كان التفاوت بالوجوب والامكان
كالوجود فانه واجب فى البارى سبحانه وتعالى ممكن فى غيره او بالاستغناء
والافتقار كالوجود يطلق على الاجسام مع استغنائها عن المحل وعلى
الاعراض مع افتقارها اليه او بالزيادة والنقصان كالنور فانه
فى الشمس اكثر من السراج او المفهوم من قول المص ان تفاوت اختصاص
بهذا الاخير وليس كذلك وسمى مشككا لانه يشكك الناظر فيه هل هو
متواط لكون الحقيقة واحدة او مشترك لما بينهما من التفاوت وايضا
الكلى اسم جنس ان دل على ذات معينة اى حقيقة معينة بالنوع
كالفرس من غير دلالة على صفة اذ الذات كما يطلق ويراد به ما تقوم بنفسه
او ما صدق عليه الحقيقة من الافراد كذلك يراد به نفس الحقيقة ايضا
ومشتق ان دل على ذى صفة معينة اى صاحب صفة معينة دون
تعيين الذات ثم المشتق ان لم يعتبر فيه خصوصية ذات ما له الصفة
فهو اسم صفة كالفارس فان معناه شئ له هذه الصفة من غير دلالة فى
اللفظ على خصوصية انه انسان او جسم او غيره وان اعتبر فيه خصوصية
الذات لم يكن من قبيل الصفات كاسم الزمان والمكان ومما يدل على ان
اسم الصفة لا يدل على خصوصية الذات قولنا الاسود جسم وان دية
والا لكان كقولنا الجسم ذو السواد جسم ولا يخفى ان فى تمثيل المصنف
بالفرس والفارس رعاية نوع التجنيس والاسم جزئى ان لم
يشترك فى معناه كثيرون بان لا يمكن صدقه عليها وهو الجزئى الحقيقى و
يقال لما يدل على اخص من اخر جزئى اضافى اى بالاضافة الى الاعم
ثم الجزئى علم ان استقل اى بالدلالة بان لا يفتقر الى شئ يفسره كزيد مثلا
ومضمر ان لم يستقل بالدلالة كانا وانت مثلا اذ المضمرات لا بد لها
من شئ يفسرها وفى كلامه نظر من وجوه احدها ان عدم الاستقلال
موجود فى اسماء الاشارة والاسماء الموصولة وغيرها مع انها ليست

بحضرات الثاني ان هذا التقسيم كلا في الاسم وقد تقدم ان الاسم هو الذي
يستقل بمعناه فكيف يقسم ما يستقل الى ما لا يستقل الثالث ان عدم
الاستقلال قد جعل اولا حدا للحرف فان اراد بالاستقلال الاول جعل غير ما اراد
بالاستقلال الثاني فليبين فائدة ذهب الاكثرون الى ان المضمر جزئي كما ذهب
اليه المص واحتجوا بان الكلي نكرة والمضمر من المعارف فلا يكون كليا وبانه لو
كان كليا لما دل على الشخص المعين لان الدال على الاعم غير دال على الاخص و
نقل عن القرافي انه كلي وقال انه الصحيح وقال الاصفهاني في شرح المحصول
انه الاشبه وهذا القول هو الصواب لان انا وانت وهو صادق على ما لا يتناهى
فكيف يكون جزئيا وايضا فان مدلولاتها لا تتعين الا بقرينة بخلاف الاعلام
وعلى هذا فانا موضوع لمفهوم المتكلم وانت لمفهوم المخاطب وهو لمفهوم الغايب
واما تمسك الاولين بالوجهين فعنهما جواب واحد وهو ان افادة اللفظ الشخص
المعين له سببان احدهما وضع اللفظ له كالاعلام والثاني ان يوضع لقدر
مشترك ولكن ينحصر في شخص معين فيفهم الشخص لحصر المسمى فيه لا لوضع
اللفظ له بخصوصه كفهم الكوكب المعين من لفظ الشمس وان كان كليا وكذلك
القول ايضا فيما عدا العلم من المعارف كاسم الاشارة والموصول والمعرف
باللام ولهذا قال شيخنا ابو حيان الذي نختاره انها كليات وضعا
جزئيات استعمالا **تقسيم اخر** باعتبار الدال والمدلول معا اللفظ
والمعنى اما ان يتحدا او يتكثرا وهي المتباينة تفاصلت معانيها
حاصل كلامه ان اللفظ والمعنى على اقسام اربعة لانهما اما ان يتحدا او
يتكثرا او يتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى او عكسه الاول ان يتحد اللفظ
والمعنى كلفظ الله فانه واحد ومدلوله واحد ويسمى هذا بالمفرد لانفراد
لفظه بمعناه وهذا هو المنقسم الى كلي وجزئي والثاني ان يتكثر اللفظ و
يتكثر المعنى كالسواد والبياض ويسمى بالالفاظ المتباينة لان كل واحد
مباين لغيره اي مخالف له في معناه او تواصلت اي ثم ان الالفاظ المتباينة
قد يكون معانيها متفاصلة اي لا تجتمع كما مثلناه وكالانسان والفرس
وقد تكون متواصلة اي يمكن اجتماعها اما بان يكون احدهما اسما للذات

الالفاظ ٧ وهو المفهوم
وهو الذي تم البحث عنه بان ذلك المعنى اما ان يكون كليا او جزئيا فلذلك لم يتعرض المص لاقسامه هنا او يتكثرا اي يتكثر اللفظ والمعنى وهي الالفاظ المتباينة سواء تفاصلت معانيها اي تباينت بذواتها كالسواد والبياض او تواصلت بان ججج

والاخر

والاخر صفة لها كالسيف والصارم فان السيف اسم للذات
المعروفة سواء كانت كالة ام لا والصارم مدلوله شديد القطع فهما
متباينان وقد يجتمعان في سيف قاطع واما بان يكون احدهما صفة
والاخر صفة للصفة كالناطق والفصيح فان الناطق صفة
الانسان مع ان الناطق قد يكون فصيحا وقد لا يكون فالفصيح صفة
للناطق واذا قلت زيد متكلم فصيح فقد اجتمعت الثلاثة وكذا لو
كان مدلول احدهما جزءا من مدلول الاخر كالحيوان والانسان ولم يذكره
المص والثالث ان يتكثر اللفظ ويتحد المعنى فيسمى تلك الالفاظ
مترادفة سواء كانا من لغة واحدة او من لغتين كلغة العرب ولغة الفرس
مثلا وهذا هو معنى قوله او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى وهي المترادفة
والترادف ماخوذ من الرديف وهو ركوب اثنين دابة واحدة
والرابع ان يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا واليه اشار بقوله او بالعكس
فان وضع هذا اللفظ لكل اي لكل واحد من تلك المعاني بالوضع الاول
فمشترك اي فهو مشترك فيه بالنسبة الى الجميع لاشتراك الكل فيه وبالنسبة
الى الكل يسمى مجملا والمجمل ما يحتمل معنى اخر على السواء والمشترك قد يكون
للضدين كالجون للابيض والاسود وللجزء والكل كالامكان للعام
والخاص وللذات والصفة كالشمس للجرم والضوء وللجزء والصفة
كالناطق للمدرك واللافظ وللاشياء المختلفة كالعين للباصرة والفوارة
والذهب وقرص الشمس ونفس الشيء وموضع من الركبة وعين الميزان
والجاسوس وفي كثير من النسخ فان وضع للكل باال المعرفة وهو
منقوض باسماء العدد فان العشرة مثلا موضوعة لكل الافراد ومع
ذلك ليست مشتركة لانها ليست موضوعة لكل منها وكذلك لفظ
البلقة الموضوع للسواد والبياض الا ان يقال لا نم ان المعنى
متعدد بل واحد وهو المجموع او يقال اراد بالكل الكلي العددي فيصح
على ان يرتفع كل ممتنع من جهة اللغة والالة وان لم يوضع لكل
واحد بل وضع لاحدها ثم نقل الى الباقي فان نقل لا لعلاقة بينهما

و هو كاصح

٥١

الالفاظ سواء كانت من لغة واحدة او من لغات كثيرة ججج

بان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كان يكون للفظ معنيان ججج

فهو المرتجل مثل جعفر وكافور علمين كذا ذكر السيد العبري اقول

الظاهر ان المصنف جعله من المشترك ولذا لم يفرده بالذكر وقد صرحوا

بانه ناسخ فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول اذ الوضع الثاني

انما هو بالنقل لعلاقة الخ فان نقل لعلاقة واشتهر اى غلب

استعماله في الثاني سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول منقولا عنه

وبالنسبة الى الثاني منقولا اليه ويسمى منقولا شرعيا ان كان الناقل

الشرع كالصلوة وعرفيا ان كان العرف العام كالدابة واصطلاحيا

ان كان الخاص كالوضع للنحاة والمنقولات بالنسبة الى المعاني الثانية

حقيقة عند الناقل مجاز عند اهل الوضع الاول وبالقياس الى

المعاني الاول بالعكس والا اى وان لم يشتهر اللفظ في الثاني اى لم يغلب

مساويا كان او مرجوحا فحقيقة اى فهو حقيقة بالنسبة الى الاول

وهو الحيوان المفترس ومجاز بالنسبة بالنسبة الى الثاني وهو

الرجل الشجاع وهو اما استعارة ان كانت العلاقة المشابهة بينهما

كالاسد للشجاع ومجاز مرسل ان كانت غيرها واما الثلاث الاول

المتحدة المعنى اى متحد اللفظ والمعنى ومتكثر اللفظ والمعنى ومتكثر

اللفظ متحد المعنى فنصوص اى فانها نصوص لان كلا منها يدل على معنى

لا يحتمل غيره وهذا هو معنى النص وسمي بذلك لان النص في اللغة

على ما قاله الجوهري وغيره هو بلوغ الشيء منتهاه وغايته وهذه

الالفاظ كذلك لانها في الدرجة الغاية والمرتبة النهاية من وجوه

الدلالة واحترز بقوله المتحدة المعنى عن القرؤ والعين والجون

فانها متباينة مع انها ليست بنصوص لان كلا منها مشترك بين معان

وكذلك الالفاظ المترادفة قد يكون مشتركة كلفظ العين والذهب

واما الاقسام الباقية الداخلة في كون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا

كالمشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فالمتساوي

الدلالة منها كالمشترك الذي لم يترجح احد معنييه اصلا مجمل بالنسبة

الى كل من المعنيين ماخوذ من الجمل بفتح الجيم وسكون الميم وهو الاختلاط

الوضع اللفظ بازائه

كالاسد للحيوان المفترس وللرجل الشجاع

فسمي بذلك لاختلاط المراد بغيره وسيأتي ان شاء الله تعالى ان قوله تعالى

ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الاية وآتوا حقه يوم حصاده وغير ذلك من

من المجملات فلا يكون محصورا في المشترك والراجح ظاهر والمرجوح ماول

اى ان كانت دلالته على بعض المعاني ارجح من بعض سمي بالنسبة

الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح ماولا لكونه يؤول الى الظهور

عند اقتران الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالاسد مثلا

دلالته على الاول ظاهرة وعلى الثاني ماولة فان اشتهر وهو المسمى

بالمنقول كالصلوة فهو على العكس والقدر المشترك بين النص و

الظاهر المحكم بمعنى الراجح الدلالة او المتضح المعنى وهو كالجنس لهما لانهما

يشتركان في رجحان الافادة الا ان النص مانع من النقيض والظاهر غير

مانع والمشترك بين المجمل والماول المتشابه بمعنى غير الراجح الدلالة او ما لم

يتضح معناه لاشتراكهما في عدم الرجحان الا ان المجمل مع ذلك غير مرجوح و

الماول مرجوح تقسيم اخر باعتبار المدلول مع مدلول اللفظ اما معنى

او لفظ او لفظ اخر وهو اما مفرد او مركب وكل منهما اما مستعمل دال على

المعنى او مهمل غير دال ومجموع ذلك خمسة اقسام وقد ذكرها المصنف

بامثلتها على طريق اللف والنشر الاول ان يكون المدلول معنى اى شيئا

ليس بلفظ نحو الفرس وزيد وهذا هو الذي تقدم انقسامه الى جزئي

وكلي الثاني ان يكون المدلول لفظا مفردا مستعملا وهو مثل الكلمة

فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف الثالث

ان يكون المدلول لفظا مفردا مهملا وهو اسماء الحروف اى حروف

الهجاء الا ترى ان حروف ضرب وهي ض ر ب لم يوضع لمعنى

مع ان كلا منها قد وضع له اسم فللاول الضاد وللثاني الرا وللثالث

البا وهكذا ذكره سيبويه ونقله عن الخليل فافهم واجتنب غيره من التقريرات

وانما الحقت بضه وره وبه فهي هاء السكت الرابع ان يكون المدلول

لفظا مركبا مستعملا وهو نحو الخبر فان مدلوله لفظ مركب موضوع كقام

زيد مثلا الخامس ان يكون المدلول لفظا مركبا مهملا وهو مثل الهذيان

٥٢

قوله والمشترك بين النص و الظاهر يعني ان النص و الظاهر مشتركان في الرجحان الا ان النص فيه رجحان بلا احتمال لغيره كاسماء الاعداد و الظاهر فيه رجحان مع احتمال كدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي فالقدر المشترك بينهما هو الرجحان يسمى بالمحكم فالمحكم جنس لنوعين النص و الظاهر ثم ان المجمل والماول مشتركان في ان كلا منهما بعيد معناه افادة غير راجحة الا ان الماول مرجوح ايضا والمجمل ليس مرجوحا بل مساويا فالقدر المشترك بينهما هو عدم الرجحان يسمى بالمتشابه فهو جنس لنوعين المجمل والماول وهذا الاصطلاح ماخوذ من قوله تعالى منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات

فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل و هو مصدر هذى بالذال المعجمة يهذى
هذيانا لما فرغ من تقسيم المفرد شرع فى تقسيم المركب وقال المركب
صيغ للافهام اى لافهام السامع النسب والمعانى المركبة بعد علمه باوضاع
المفردات يعنى لاشك ان المتكلم انما صاغ المركب من المفردات والقه
منها لافهام الغير ما فى ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد غير ذلك فان
افاد المركب بالذات اى بالوضع طلبا فان كان الطلب للماهية
اى لذكرها كانت الحصول فهو استفهام كقولك ما حقيقة الانسان
وهل قام زيد وانما سمى بالاستفهام لانه طلب للفهم كالستعطى اذا طلب
ان يعطى لم اذ السين دالة على الطلب لكن الطلب فى الحقيقة انما هو
بالاداة كهل ومتى فاطلاق الاستفهام والطلب على اللفظ المركب
من باب اطلاق اسم الجزء على الكل وان كان الطلب للتحصيل
اى لتحصيل الماهية وح ان كان الطلب مع الاستعلاء على المطلوب
منه اى كطلب منه بغلظة ورفع صوت لا بتخضيع وتذلل فهو
امر وان كان مع التساوى اى مع نظيره فهو التماس وان كان مع
التسفل اى التذلل فهو سوال كقول العبد اللهم اعفى لى
اولى ان يجعل الاستفهام طلب الماهية تنظرا ذ والا اى وان لم يفد
المركب طلبا بالوضع وذلك بان لا يدل على طلب اصلا كقام زيد او يدل عليه
لكن لا بالذات كقولك انا طالب منك كذا فهو اما ان يحتمل التصديق
والتكذيب اولا تحتمل التصديق والتكذيب خبر كقولنا قام زيد وثانيهما
غيره اى غير المحتمل للتصديق والتكذيب بعد عدم كونه للطلب الوضعى
لانه ينبه على ما فى ضمير المتكلم ويندرج فيه اى فى التنبيه امور اربعة
الترجى والتمنى والقسم والنداء بالاستقراء لا بالحصر العقلى والفرق
بين التمنى والترجى ان التمنى يكون فى الممتنعات والممكنات التى
لا طماعية فى وقوعها كعود الشباب ووجدان كنز فى مكانه والترجى
ما يكون فى الممكنات التى فيها طماعية الوقوع كقولك لعل زيدا تقدم
وانما قال يندرج دون ان يقال وهو الترجى الخ اشارة الى اندراج

غيرها فيه كفعلى المدح والذم وفعل التعجب وصيغ العقود وافعال
المقاربة وما هو مصدر برب وكم الخبرية وغير ذلك وبهذا بطل ما يظهر
من كلام السيد العبرى من انه حصر التنبيه فى اربعة بالاستقراء ثم اعلم انه
لا بد من ان يحمل ويراد بالمركب الكلام وبالافهام افادة المخاطب ما يصح
السكوت عليه والا لم يصح الحصر لوجود قسم اخر كالمركب الاضافى و
الوصفى

الفصل الثالث

من هذا الباب فى بيان ماهية
الاشتقاق وبيان احكامه واعلم ان الاشتقاق على اقسام لانه ان اعتبر فيه الحروف
الاصول مع الترتيب وموافقة المشتق الاصل فى معناه بان يكون فيه معنى الاصل
وحده كالمقتل مصدرا من القتل او مع زيادة فهو الاشتقاق الصغير والا فان
اعتبر الحروف الاصول مع عدم الترتيب فهو الكبير والا فان اعتبر مناسبة
الحروف فى النوعية والمخرج مع عدم الموافقة فى جميع الحروف الاصول فهو الاكبر
والا فلا اشتقاق كما فى الحبس والمنع ويشترط فى كل من الاخيرين المناسبة بين المعنيين
فى الجملة لا الموافقة فهى اقسام متباينة والمتبادر عند اطلاق الاشتقاق هو
الصغير وهو المراد بقوله وهو رد اللفظ الى لفظ اخر فيه اشعار باشتراط
التغاير اللفظى فخرج الاسماء المشتركة لموافقته اى لموافقة اللفظ المردود للذى
رد اليه فى حروفه اى حروف ما رد اليه الاصلية فيخرج مثل حبس
ومنع ونعق ونهق ويشعر بانه لا يرد الاشتقاق الاكبر ويرخل فيه دخل
من الدخول وان لم يوافقه فى الواو لانه زائد ومناسبته عطف على موافقته
اى ولمناسبة الاول الثانى فى المعنى واحترز بقوله ومناسبته فى المعنى عن مثل
اللحم والملح والحلم فان كلا منها يوافق الاخر فى حروفه الاصلية ومع ذلك
فلا اشتقاق بينهما لانتفاء المناسبة فى المعنى لتباين مدلولاتها وفيه
اشعار بتغاير المعنيين اذ الشئ لا يناسب نفسه وح لا يرد المعدول
اذ المناسبة يقتضى المغايرة ولا مغايرة ثمة فى المعنى ثم لا بد فى الاشتقاق من
المشتق منه ومن المشتق ومن المشاركة بينهما فى التركيب والمعنى
ومن تغيير يلحق المشتق فلا بد من تغيير اى فى اللفظ نتيجة لوجوب
تغاير اللفظين المستفاد من قوله الى لفظ اخر ليدخل فيه نحو فلك

جمعا فانه يغاير المفرد لان الضمة التى فى مفرده ضمة فُعْلٍ والتى فى الجمع
ضمة أُسْدٍ والتغيير المعتبر عند الادباء اما بزيادة حرف او حركة
او نقصان حرف او حركة فهذه اربعة اقسام كلام من قبيل واحد و
هو ما يقع فيه وجه واحد من التغيير او كليهما اى بزيادة حرف وحركة
او نقصان حرف وحركة او بزيادة احدهما اى زيادة حرف او حركة ونقصانه
الواو بمعنى مع اى مع نقصان ما هو من جنسه مثل ان يزاد حرف وينقص
حرف او يزاد حركة وينقص حركة او نقصان الاخر اى او مع نقصان
الاخر مثل ان يزاد حرف وينقص حركة ~~او نقصان احدهما اى~~
~~نقصان احدهما~~ او يزاد حركة وينقص حرف او بزيادة ~~او نقصانه~~
اى زيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه او نقصانه اى نقصان
احدهما مع زيادة الاخر ونقصانه اى مع كليهما مثل ان يزاد حرف
وحركة وينقص حركة ويزاد حرف وينقص حرف فهذه اربعة اقسام
يكون فى كل منها ثلثة تغييرات فان زيادة احدهما مع زيادة الاخر
ونقصانه يدخل فيه صورتان احداهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة
ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه ويدخل
فى نقصان احدهما مع زيادة احدهما ونقصانه صورتان ايضا احدهما
نقصان الحرف مع زيادة الحركة وهما نقصانها والثانية نقصان الحركة
مع زيادة الحرف ونقصانه او بزيادتهما ونقصانهما اى بزيادة الحرف
والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهذا قسم واحد يكون فيه
اربع تغييرات وكل مشتق اما ان يقع فيه نوع واحد منها او اثنان او
ثلثة او اربعة فهذه اربعة اقسام ينقسم الى اربعة اقسام و
الثانى الى ستة والثالث الى اربعة والرابع الى قسم واحد
فالكل خمسة عشر قسما ثم شرع فى مثال الاقسام السالفة
على اللف والنشر المرتب فقال الف القسم الاول نحو كاذب
فانه مشتق من الكذب زيدت الالف بعد الكاف والثانى زيادة الحركة
نحو نصر الماضى فانه مشتق من النصر زيدت حركة الصاد والثالث

زيادة الحرف فقط

زيادة

زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب فانه مشتق من الضرب بزيادة
الالف بعد الضاد وزيدت ايضا حركة الراء والرابع نقصان الحرف
نحو خف امر المذكر من الخوف نقصت منه حرف وهى الواو واما
سكون الفاء بعد ان كانت متحركة فلم يعتبره المصنف لانه نقصان
حركة الاعراب اذ لو اعتبره لكان نقصان للحرف والحركة لكنه
سياتى ما يخالفه فى القسم العاشر فالاولى ان يمثل بصهل اسم
فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط والخامس نقصان الحركة
نحو ضَرْبٍ ساكن الراء فانه مشتق من ضَرَبَ الماضى وقد نقصت
منه حركة الراء والسادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غَلَى ماضيه
فانه مشتق من الغليان نقصت الالف والنون وفتحة الياء والسابع
زيادة الحرف ونقصانه نحو مسلمات فانه مشتق من مسلمة بزيادة
الالف وتاء الجمع ونقصان تاء التانيث الموقوف عليها هاء والثامن
زيادة الحركة ونقصانها نحو حذِر بكسر الذال اسم فاعل من الحذَر
بزيادة كسرة الذال ونقصان فتحها والتاسع زيادة الحرف و
نقصان الحركة مثل عادّ بتشديد الدال اسم فاعل من العدد
زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للادغام و
العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت وهو ماضى من النبات
نقصت الف وزيدت حركة وهى فتحة التاء والحادى عشر زيادة الحرف
مع زيادة الحركة ونقصانها نحو واضرب فانه مشتق من الضرب زيدت
الالف للوصل وحركت الراء ونقصت حركة الضاد وفى الاعتداد
بهمزة الوصل نظر لسقوطه فى الدرج والاولى تمثيله بموعد من الوعد زيد
فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحة الواو والثانى عشر زيادة
الحركة مع زيادة الحرف ونقصانه نحو خاف وهو ماض مشتق من الخوف
زيدت الالف وحركة الفاء وحذفت الواو وفيه نظر لان هذا بناء
على ان لزوم الفتحة كزيادة حركة وفيه وايضا ليس فى الحروف هنا الا زيادة
ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالاولى

على مذهب الكوفيين

المعجمة

تمثيله بمكل اسم فاعل او مفعول من الكلال زيد فيه حرف وحركة و
هما الميم الاولى وفتحها ونقصت الالف والثالث عشر نقصان الحرف
مع زيادة الحركة ونقصانها نحو عِدْ امر من الوعد نقصت الواو وحركة
الدال وزيدت كسرة العين والرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة
الحرف ونقصانه نحو كالّ بتشديد اللام اسم فاعل من الكلال نقصت
حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدت
الف قبل اللامين والخامس عشر زيادة الحركة والحرف معا ونقصانهما
معا نحو ارم فانه مشتق من الورى زيد فيه حرف وهو همزة الوصل وحركة
وهي كسرة الميم ونقص منه حرف وهو الياء ونقصت منه حركة وهي
فتحة الراء ولما فرغ من ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق شرع في ذكر
احكامه بقوله واحكامه اى احكام الاشتقاق في مسائل ثلثة الاولى — المسئلة ح
شرط صدق المشتق سواء كان اسما او فعلا صدق اصله وهو المشتق
منه بمعنى لا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على
تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في الاستقبال
كقوله تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة او مجازا فيه تفصيل
ياتي في المسئلة الآتية ان شاء الله تعالى ولقصد شمول الاقسام
الثلاثة عبّر المص بقوله صدق اصله اذ لو قال وجود اصله لكان
يرد عليه اطلاقه باعتبار المستقبل فانه جائز قطعا مع ان الاصل لم يوجد
خلافا لابي علي الجبائي وابنه ابي هاشم وغيرهما من المعتزلة يعني انهم — الجبائي ح
ذهبوا الى نفي العلم عن الباري سبحانه والصفات التي اثبتها الاشعري
كلها وهي ثمانية مجموعة في قول القائل حيوة وعلم قدرة وارادة
كلام وابصار وسمع مع البقا فانهما قالا بعالمية الله تعالى اى بكونه — دون علمه ح
عالما والعالم مشتق من العلم فيطلقان العالم وغيره من المشتقات
على الله تعالى وينكران حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول
العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاقه وجود المشتق منه وقد
علّلاها اى العالمية به اى بالعلم فينا اى في حقنا لكنهم قالوا ان ذاته تعالى

الضارب اعم من مفهوم كونه حقيقة فيه وما ذكر في الجواب نظر لان من ثبت
له الضرب او حصل له لا ينقسم الى المستقبل الثاني ان النحاة اى جمهورهم
منعوا عمل النعت الماضي وقالوا ان النعت يعني المشتق كاسم الفاعل
واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي اى وليس معه أل لا ينصب مفعوله
بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس وهذا
يدل على جواز استعماله بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة ونوقض
هذا الوجه بانهم اى النحاة اعملوا النعت المستقبل وقالوا اسم الفاعل اذا
كان بمعنى المستقبل يعمل ذلك وهذا ايضا يدل على صحة اطلاقه على من يتصف
بالمصدر في الزمان المستقبل فيكون حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم مع
انه مجاز اتفاقا الثالث انه لو شرط دوام الاصل في صدق المشتق
حقيقة لم يكن المتكلم ونحوه من المشتقات من المصادر السيالة اى الغير
القارة الذات كالمخبر والمحدث حقيقة في معانيها لامتناع بقاء الكلام و
الخبر اذ هو اسم لمجموع حروف متوالية لا توجد دفعة لكن اطلاق المتكلم
على من يصدر عنه الكلام حال صدوره عنه حقيقة اتفاقا لامتناع سلبه عنه
ح وهو من ايات الحقيقة واجيب عن هذا الوجه بانه لما تعذر بقيه اى باق ح
من المصادر ما يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر الغير السيالة ومنها ما لا يمكن
اجتماع اجزائه كالمصادر الغير السيالة فالشرط في صدق المشتق من الاولى
بقاء تمام الاصل وفي صدق المشتق من الثانية وجود اخر جزء منه فانه لما
تعذر فيه اجتماع اجزائه اكتفى باخر جزء منه لان اللغة لم تبن على
المشاحة في مثل هذه المصادر الرابع قيل ان لفظ المؤمن يطلق
على الشخص حقيقة حالة الخلو عن مفهومه اى مفهوم الايمان باعتبار
ايمانه السابق كالنائم فان المؤمن يطلق عليه ح مع انه خال عن الايمان
لان الايمان اما عبارة عن التصديق كما هو مذهب الاشعري او عن العمل
كما هو مذهب المعتزلة وكل منهما ليس بحاصل في حال نومه واجيب عن هذا
الوجه بانه اى اطلاق المؤمن على النائم باعتبار الايمان السابق مجاز
بدليل عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة والا اى وان كان اطلاق المؤمن

٥٦

اقتضت عالميته وليست معللة بالعلم لان عالميته واجبة والواجب لا يعلل بالغرض بخلاف عالميتنا لنا اى ولدليلنا اى على امتناع اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه كالعلم مثلا جزؤه اى جزء المشتق فان العالم مثلا مدلوله ذات قام بها العلم فلا يوجد اى فلا يصدق المشتق بدونه اى دون الاصل ~~لا صدق المركب بدون جزئه~~ لاستحالة وجود الكل بدون الجزء فلا يصدق المشتق حيث لا يكون المشتق منه وهذا الدليل انما يستقيم على راى البصريين من كون المصدر هو المشتق منه وقالوا فى نفى الصفات عن البارى سبحانه تعالى لو اتصف البارى سبحانه بها فان كانت حادثة لزم ان يكون البارى سبحانه محلا للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وقد قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمن اثبت الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما العالمية ونحوها فانها من النسب التى لا ثبوت لها فى الخارج واجاب الامام فى الاربعين وغيرها بانها قديمة ولا امتناع فى اثبات قدماء هى صفات لذات واحدة والنصارى انما كفروا باثبات قدماء هى ذوات ثم قال فى الاربعين ايضا وهذه الصفات ممكنة لذاتها واجبة الوجود لوجود الذات فظهر من قول الامام ان الصفات واجبة للذات لا بالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة لا ان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها المسئلة الثانية شرط كونه اى كون المشتق حقيقة دوام اصله ~~لما تقدم فى المسئلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقى من المجازى وحاصله ان المشتق ان اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك ميت فهو مجاز اتفاقا كما صرح به المصنف فى انشاء الاستدلال وان كان باعتبار الحال اى كان المعنى~~

لما تقدم فى المسئلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق منه شرع الآن فى بيان صدق الحقيقى من المجازى فقال الصدق الثانية اى ح ح

على النائم حقيقة لايمانه السابق لا طلق الكافر اى لجاز اطلاق الكافر على اكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل اتفاقا المسئلة الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لمحل قام به معنى ليس له اسم مخصوص كانواع الروائح وكذا لا يشتق لشىء والفعل اى المعنى حاصل لغيره قائم به وان كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل والعدل قائم بعمرو واحتج عليه بقوله للاستقراء اى انا استقرينا وتتبعنا كلام العرب فما وجدنا اسم فاعل صادق على شىء والفعل قائم بغير ذلك الشىء وقالت المعتزلة الله تعالى متكلم بكلام يخلقه فى جسم كما سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى من الشجرة يدل عليه قوله تعالى نودى من شاطئ الواد الايمن فى البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين فيشتق له تعالى منه اسم المتكلم لا للشجرة وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله تعالى عبارة عن اللفظى دون النفسى وكون اللفظ حادثا يمنع قيامه بذاته تعالى بل يجب قيامه بغيره فلزمهم القول بان معنى كونه تعالى متكلما كونه موجدا للكلام فى الغير ثم شبهوا هذه المسئلة بمسئلة اخرى بان الخالق يطلق على الله تعالى مع عدم قيام المأخذ به اذ الخلق المخلوق وهو غير قائم به لاستحالة قيام الحادث بذاته تعالى وهذا معنى قوله كما انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا فى الجواب عن استدلال المعتزلة كلام الله المعنى القديم القائم به وما سمع من الشجر كلامه تعالى لدلالته عليه ولا نم ان الخلق هو المخلوق بل الخلق هو التأثير وهو نسبة بين المؤثر والمتأثر فيصح ان يكون قائما بالخلق عقلا بمعنى تعلقه بالخالق واتصافه به قالوا فى دفع هذا الجواب ليس الخلق نفس التأثير لانه لو كان هو التأثير لزم احد الامرين اما قدم العالم او التسلسل لانه ان قدم الخلق بمعنى التأثير قدم العالم لان جواز تحقق التأثير بدون المتأثر بديهى الاستحالة كالقطع بدون المقطوع والا اى وان لم يكن قديما بل حادثا لافتقر الى خلق وتأثير آخر لاحتياج كل حادث الى تأثير المؤثر وتسلسل قلنا فى الجواب عنه انا نختار انه حادث قوله يفتقر الى خلق آخر هو قلنا هو اى التأثير نسبة من الامور العدمية

فانها لم يوضع لها اسماء استغناء عنها بالتقييد كرائحة كذا وكذا كذا انواع الآلام ح ح

فيكون متكلما بكلام قام بغيره ح

ودر

ان اصل المشتق اعنى بقاء معنى المشتق منه هل هو شرط لصدق
المشتق حقيقة ام لا والجمهور على انه شرط خلافا لابن سينا اى الرئيس
ابى على من الحكماء وابى هاشم من المعتزلة وانما قلنا ان بقاء معنى
المشتق منه شرط فى كون صدق المشتق حقيقة لانه يصدق نفيه اى
اى نفى المشتق وسلبه عند زواله اى حال زوال الحاصل واذا صدق
نفيه وسلبه فلا يصدق ايجابه وهو زيد ضارب والا لزم اجتماع
النقيضين اما الدليل على انه يصدق نفيه عند زواله فلانه بعد انقضاء
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب فى الحال واذا صدق هذا صدق
ليس بضارب لانه جزؤه ومن صدق الكل صدق الجزء لا يقال الحكم عليه
لانه اذا صدق انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب وانما يلزم
ان لو كانا متناقضين وهو ممنوع فان قولنا زيد ضارب وقولنا زيد ليس بضارب
قضيتان مطلقتان اى لم يتحد وقت الحكم فيهما فلا تتناقضان
لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر فى علم
المنطق فلا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى قلنا فى الجواب لا نم
انهما مطلقتان بل هما موقتتان بالحال اى بحال المتكلم وذلك لان اهل
العرف يرفع احدهما بالآخر بدليل ان من قال فلان ضارب ثم اراد
تكذيبه قال انه ليس بضارب ولولا انه نقيض الاول لما استعمل
لنقيض الاول والتناقض انما يصح بينهما ان لو اتحد الوقت وهو زمان
الحال وعورض الدليل الدال على ان بقاء المشتق منه شرط فى صدق
المشتق حقيقة بوجوه اربعة تدل على انه يصدق حقيقة ولو قال
باوجه لكان اوجه من الوجوه لانها جمع كثرة الاول ان الضارب مثلا
عبارة عن من له الضرب اى عن ذات ثبت لها الضرب وهو اى ثبوت
الضرب اعم من ان يكون فى الحال او فى الماضى بدليل صحة تقسيمه اليهما وهو
فى الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك فى الماضى ورد هذا الدليل بانه اى بان من
ثبت له الضرب كما انه اعم من الماضى والحال هو اعم من المستقبل ايضا
فيلزم ان يكون حقيقة فى المستقبل وهو مجاز اتفاقا فلا يلزم من كون مفهوم

اى ممن سيضرب ح

٥٧

ولا شئ من النسب لكونه من الاعتباريات يحتاج الى التاثير فلم يحتج
التاثير الى تاثير اخر فلا يلزم التسلسل

الفصل الرابع فى الترادف

وهو عبارة عن توالى الالفاظ هذا جنس اى تتابعها لان اللفظ
الثانى يتبع الاول فى مدلوله وانما قال توالى الالفاظ ولم يقل
الالفاظ المتوالية لانه شرع فى حد المعنى وهو الترادف لا فى حد
اللفظ وهو المترادف وعبر بالالفاظ ليشمل ترادف الاسماء كالبر
والقمح والافعال كجلس وقعد والحروف كفى والباء من قوله تعالى
مصبحين وبالليل لكن الترادف قد يكون توالى لفظين فقوله
توالى الالفاظ جنس وقوله المفردة احترز به عن شيئين الاول
ان يكون البعض مركبا والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان
والحيوان الناطق فانهما وان دلا على ذات واحدة فليسا مترادفين
على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء بالمطابقة والمحدود يدل عليها
بالتضمن والدال بالمطابقة والاول غير الثانى والثانى ان يكون
الكل مركبا كالحد والرسم مثل قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك
فليسا بمترادفين ايضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان
لان دلالة احدهما بواسطة الذاتيات والاخر بواسطة الخاصة لكن
التقييد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار
واحد الدالة وصف الالفاظ المفردة بها احترز عن توالى الالفاظ
المهملة مثل ابجد التى مسميات الالف والبا والجيم على شئ اى
واحد احترز به عن الالفاظ المتباينة تواصلت معانيها او تفاصلت
كالانسان والفرس باعتبار واحد احترز به عن الالفاظ المفردة
الدالة على معنى واحد لكن احدها بطريق الحقيقة والاخر بطريق
المجاز كالاسد والشجاع اذا اطلق على شخص واحد وهذا الحد منطبق
على تكرار اللفظ الواحد مثل قام زيد زيد وليس من الترادف بل من
التاكيد اللفظى كما سياتى فالاولى ان يقول توالى الالفاظ المفردة
المتغايرة كالانسان والبشر مثال للترادف من جهة اللغة فان الانسان

يطلق على الواحد رجلا كان او امرأةً قاله الجوهرى وكذلك البشر ايضا يطلق
على الواحد قال الله تعالى ما هذا بشرًا وقد يكون المترادف بحسب الشرع
كالفرض والواجب او بحسب العرف كالاسد والسبع او بحسب لغتين
كالله وخداى بالفارسية والتاكيد هذا اشارة الى الفرق بين المترادف
والتاكيد والتابع لانه لما كان التاكيد والتابع فيهما شبه بالمترادف
حتى ذهب بعضهم الى ان التابع من المترادف ولما اعتبر ايضا فى تعريف
المترادف كونه مدلولى اللفظين واحدا توهم ان التاكيد منه ايضا والاقرب
ان يراد بالتاكيد هنا ما يتكرر اللفظ الاول بعينه من غير تغيير وان يراد
بالتابع ما هو فى مثل عطشان نطشان لكن ظاهر عبارته تقتضى ان يكون
المراد اعم والتاكيد فى مثل زيد زيد يقوى الاول والتابع لا يفيد
الدلالة على المعنى بدون المتبوع فقد خرجا بقوله الدالة على شئ واحكامه
اى احكام المترادف تورد فى مسائل اربع المسئلة الاولى فى سببه
اى سبب وقوع المترادف فى الالفاظ وله امران اذ المترادف ان اما من واضعين
بان يضع احد القبيلتين لفظ القمح مثلا للحب المعروف والاخرى لفظ البر
له ايضا ثم يشتهر الوضعان ويخفى الواضعان والتبسا اى وضع احدهما بوضع
الاخر وقيل اى التبس تقدم احدهما على الاخر وهذا هو السبب الاكثرى واشار
الى السبب الاقلى بقوله او من واضع واحد بان يضع شخص واحد كلا الاسمين للمسمى
واحد وذلك لتكثير الوسائل اى وسائل التعبير على الناس ليتمكنوا
من تادية المراد باحدى العبارتين تخلصا عن نسيان الاخرى والتوسيع
فى مجال البدايع نظما ونثرا لرعاية طرق الفصاحة والبديع اسم لمحاسن
الكلام كالسجع والمجانسة والقلب والقافية وغير ذلك فالسجع يكون
فى النثر كالقافية فى الشعر المسئلة الثانية فى انه اى المترادف على
خلاف الاصل اى خلاف الراجح حتى اذا تردد فى لفظ بين كونه مترادفا وكونه
غير مترادف فحمله على غير المترادف اولى وانما كان خلاف الاصل لانه تعريف
المعرف اى لان اللفظ الثانى معرف لما عرف بالاول ولانه محوج الى ارتكاب
المشقة للمخاطبين الى حفظ الكل اى الى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لاحتمال

ان يكون اللفظ الذى يقتصر على حفظه خلاف الذى يقتصر عليه غيره
فيتعذر التخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الاخر فاذا كان كذلك فيحتاج
كل واحد منهما الى حفظ جميع الالفاظ حذرا عن هذا المحذور فيزداد المشقة
والاصل عدمها المسئلة الثالثة فى انه هل يصح اقامة كل واحد
من المترادفين مقام الاخر ام لا منع بعضهم مطلقا وجوزه البعض
مطلقا وقال قوم منهم المحصول اللفظ المترادف لاخر يقوم بدله
مرادفه اى يجوز استعمال كل واحد من المترادفين من لغته اى بشرط
ان يكونا من لغة واحدة اذ التركيب اى صحته متعلق بالمعنى دون اللفظ
اذ الغرض منه تادية المعنى المركب وهى لا تختلف بقيام احد المترادفين
مقام الاخر لاتحاد المعنى ومن هذا جوزوا نقل الحديث بالمعنى
كما سيجئ ان شاء الله تعالى ولكن اشتراط كونهما من لغة واحدة لئلا يلزم ضم
اللغتين لانه مستبشع المسئلة الرابعة وهى ليست من احكام المرادف
بل بيان ما يتوهم فيه الترادف التوكيد هو اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من اللفظ الاخر كذا عرفه الامام وهذا لا يشمل اللفظى الا ان يراد
به ما يكون مغايرا اما بالشخص او بالنوع وعرفه المص بانه تقوية
مدلول ما ذكر بلفظ ثان والمراد بما ذكر اعم من ان يكون مذكورا قبله
او بعده فلا ينتقض بقولنا ان زيدا قايم من على ما قالوا من ان ان
تاكيد للجملة بعده وكذا المراد بلفظ ثان اعم من ان يكون سابقا او لاحقا لا الثانى فى الترتيب
واعم من ان يكون مغايرا له بالشخص نحو زيد زيد او بالنوع نحو زيد
نفسه اذا علمت هذا فاعلم اى فالتاكيد اما ان يؤكد بنفسه بان يتكرر
لفظه ويسمى التاكيد اللفظى مثل قوله صلى الله عليه وسلم والله
لاغزون قريشا ثلاثا اى بتكراره ثلاث مرات وهذا فى الجملة وفى المفرد
يجرى فى الانواع الثلثة وهذا الحديث رواه ابو داود عن عكرمة مرسلا
او يؤكد بغيره اى بغير لفظه ويسمى التاكيد المعنوى وهو بالفاظ معدودة
وهو على قسمين احدهما ان يكون مؤكدا للمفرد المقابل للجملة كالنفس
والعين للواحد مذكرا او مؤنثا وكلا وكلتا لتثنية المذكر او المؤنث

وكلٍّ واجمعين واخواته مثل اكتعين ابتعين ابصعين لجمع وقد يجي كلا و
اجمع لواحد ذي اجزاء فيصح افتراقهما حكما نحو اشتريت العبد كله بخلاف
جاءني زيد كله او الجملة اى القسم الثانى ان يكون موكدا للجملة كان
واخواتها وجوازه اى جواز التاكيد ضرورى للقطع
بانه لا يبعد شدة اهتمام قائل بكلام فيوكده ووقوعه فى اللغات
الفصيحة معلوم بالاستقراء وذهب بعض الملاحدة الى انكار التاكيد
ولهذا طعنوا فى القران بوقوعه بناءً على ان الاصل فى الكلام التاسيس
لا التاكيد لان الافادة خير من الاعادة والجواب بان التاكيد معنى يحتاج
اليه فى بعض المواضع كالتاسيس فيجوز ان يوضع له لفظ ايضا وجوّز
الجاربردى رجع الضمير فى جوازه ووقوعه الى الترادف لان البحث
فى هذا الفصل انما هو عن الترادف بالذات ووقوع التاكيد فيه بالعرض

الفصل الخامس

فى الاشتراك وهو اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين
فاكثر وقد ذكر المص هذا الحد فى تقسيم الالفاظ حيث قال فان وضع
لكل فمشترك فلذلك لم يذكره هنا وفيه اى فى هذا الفصل مسايل
خمس المسئلة الاولى فى اثباته اى فى اثبات الاشتراك وقد اختلف
فيه على اربع مذاهب احدها انه واجب اى يجب بحكم المصلحة العامة
ان يكون فى اللغات الفاظ مشتركة والثانى انه يستحيل والثالث انه
ممكن غير واقع والرابع انه واقع واختار المص الوجه الاول فقال
اوجبه قوم لوجهين الاول ان المعانى غير متناهية لان الاعداد
احد انواع المعانى وهى غير متناهية اذ ما من عدد الا وفوقه عدد
اخر والالفاظ متناهية لانها مركبة من الحروف المتناهية وهى
الثمانية وعشرون حرفا والمركب من المتناهى متناه فاذا وزع
الالفاظ المتناهية على المعانى الغير المتناهية فلا يخلو اما ان يستوعب
المعانى اولا الثانى يستلزم خلو المعانى عن لفظ يدل عليه وهو محال
وان استوعب لزم الاشتراك ضرورة ورد هذا الوجه بمنع المقدمتين
اى لا نم ان الالفاظ متناهية قوله لانها مركبة من الحروف المتناهية و

من الباب الاول من الكتاب الاول

ببعض

المركب

والمركب من المتناهى متناه قلنا لا نم لجواز تكرار الحروف مرارا غير متناهية
ولا نم ان المعانى غير متناهية ولا بد له من دليل وبعد تسليم المقدمتين اى
ولئن سلمنا ان الالفاظ متناهية وان المعانى غير متناهية بان المقصود على
بالوضع من المعانى وهى التى تحتاج الى التعبير عنها متناه لكونها متصورة
فيجوز ان لا يستوعب الالفاظ جميع المعانى بل المعانى المقصودة ولا
محذور فى خلو الغير المقصودة عن الالفاظ فلا يلزم من التوزيع الاشتراك
الوجه الثانى ان الوجود يطلق على الواجب سبحانه وتعالى وعلى الممكن
كالمخلوقات بطريق الحقيقة اذ لو كان مجازا فيهما او فى احدهما لصح نفيه
عنه لانه من خواص المجاز مع عدم صحة نفيه عن واحد منهما ووجود الشئ عينه
اى عين حقيقته واجبا كان او ممكنا على ما هو مذهب الاشاعرة وبيّنوه
فى الكلام واذا كان كذلك فالوجود الذى يطلق على الذات المقدسة
هو عين الذات والذى يطلق على المخلوق هو عين المخلوق والذاتان
مختلفان بالحقيقة فيكون الوجود ايضا مختلفا بالماهية وقد اطلق عليه
لفظ واحد اطلاقا حقيقيا بدليل عدم صحة النفى فيكون الوجود مقولا
عليهما بالاشتراك اللفظى ورد هذا الوجه بان الوجود زايد على حقيقة
الواجب والممكن مشترك بينهما معنى كما ياتى فى الكلام فتكون متواطيا
لا مشتركا وان سلم ما ذكرتم من انه مشترك وان وجود كل شئ عينه فوقوعه
اى وقوع الاشتراك لا يقتضى وجوبه وهو المدعى واستحالة اى
وقوع الاشتراك قوم اخرون هذا هو المذهب الثانى مستدلين بانه
اى المشترك وبدل عليه الاشتراك لا يفهم الغرض اى لا يفيد افهام الغرض
من المخاطب لتساوى دلالته بالنسبة الى كل من معنييه فلو فهم منه
الغرض يلزم الترجيح بلا مرجح وانه باطل واذا لم يفهم الغرض فيكون
وقوعه مفسدة كما سيجى فيجب ان لا يكون ونوقض اى دليل المستحيلين
باسماء الاجناس فانها واقعة مع عدم دلالتها على خصوصيات
مسمياتها ولو صح الدليل لما وقعت بعين ما ذكرتم والمختار امكانه
والحاصل اى امكان وقوع اللفظ المشترك لجواز ان يقع الاشتراك من واضعين

59

بالماهية

فى البحث الثانى من هذا الفصل

هذا هو المذهب الثالث

بان يضع كل منهما لفظا لمعنى ما وضع له الاخر ثم يشتهر الوضعان ولم يتميز
احدهما عن الاخر فيحصل الاشتراك وهذا هو السبب الاكثري او يقع
من واضع واحد لغرض الابهام على السامع بان يضع لفظا
لمعنيين مختلفين ليتمكن المتكلم من الابهام حيث يخل التصريح
ويكون سببا للمفسدة اما بالمسئول عنه كما روى عن ابي بكر رضي
الله عنه انه قال للكافر الذي سأله عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وقت ذهابهما الى الغار من هذا فقال رجل يهديني
السبيل او بالمجيب كما اذا استفسر احد عن شيء لا يعرفه الا مجملا
فيخاف من التصريح ان يعد كاذبا ومن السكوت ان يعد جاهلا
فيجيب ابهاما فاي معنى يصح فله ان يقول ذا مرادي ووقوعه
اى اللفظ المشترك عطف على خبر المختار وهو الامكان ~~اى المختار~~ وهو قولنا امكانه في قوله والمختار امكانه منه
~~امكانه ووقوعه~~ وهذا هو المذهب الرابع وبانضمام هذا الى ما قبله
يستفيد الثالث وهو انه ممكن غير واقع اى والمختار بعد امكانه وقوعه
ايضا لا كما ظن قوم من ان كل لفظ مستعمل في معنيين فهو اما متواطئ
او حقيقة ومجاز كما زعموا ان لفظ العين وضع اولا للجارحة المخصوصة
ثم اطلق على الدينار لانه يشاركها في العزة والصفاء ثم على الشمس والماء
لان كلا منهما في الصفاء والضياء كذلك ثم استدل المص على الوقوع
بقوله للتردد اى تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند اطلاقه
كتردده في المراد من القرء ونحوه كالجون للابيض والاسود مثلا
عند عدم القرينة اذ لم يفهم منه احد المعنيين معينا وهذا دليل الاشتراك
اذ لو كان متواطئا او حقيقة ومجازا لسبق الفهم الى القدر المشترك او
المدلول الحقيقي وقد وقع المشترك في القرآن العظيم مثل قوله تعالى
ثلاثة قروء وهو مشترك بين الحيض والطهر ومثل قوله والليل
اذا عسعس وهو مشترك بين اقبل وادبر كذا في الصحاح وانما اورد
المص مثالين لان احدهما ~~من الاسماء والاخر من الافعال~~ للفظ المشترك
الذي هو من الاسماء والاخر للفظ المشترك الذي هو من الافعال وايضا

احدهما

ووقوعه ح

المذهب ح

الجون بالفتح النبات يضرب الى السواد من خضرته والاحمر والابيض والاسود

احدهما مجموع والاخر بخلافه فتبين بذلك وقوع المشترك في القرآن
ومنهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول لانه
ان وقع مبينا لزم التطويل بلا فائدة لامكان الاتيان بمفرد لا يحتاج
الى البيان والتطويل وان وقع غير مبين فهو غير مفيد وجوابه
لا نم ان وقوعه غير مبين لا يفيد لافادته اجمالا كاسماء الاجناس وايضا
له فائدة في الاحكام هي الاستعداد للامتثال بعد البيان ليثاب
عليه كما على الامتثال **المسئلة الثانية** انه اى الاشتراك
بخلاف الاصل يعني ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والانفراد
كان الغالب على الظن هو الانفراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدل
المص عليه بوجوه احدها قوله والا اى وان لم يكن مرجوحا خلاف الاصل
لتساوى احتمال الاشتراك احتمال الانفراد وهما قائمان في كل لفظ فلم يتعين و
لم يفهم من اللفظ معناه الذي هو مراد المتكلم ما لم يستفسر عنه ان
مراده اى شيء وليس كذلك للقطع بان الفهم لا يتوقف عليه بل يحصل
بمجرد اطلاق اللفظ من غير استفسار الثاني قوله ولامتنع اى لو لم يكن
احتمال الاشتراك مرجوحا بالنسبة الى احتمال الانفراد لامتنع الاستدلال بالنصوص
على افادة الظن فضلا عن تحصيل العلوم لجواز ان يكون الفاظها
موضوعة لمعان اخر ويكون تلك المعاني هي المرادة الثالث قوله ولانه
اى المشترك اقل من غيره من الالفاظ بالاستقراء يعني ان استقراء الكلمات
يدل على ان الكلمات المشتركة اقل من الالفاظ المفردة والقلة تفيد
ظن مرجوحيتها الرابع قوله ويتضمن اى ولان المشترك يتضمن مفسدة
السامع لانه اى السامع ربما فقدت القرائن ولم يفهم مراد المتكلم و
هاب استفساره اى هاب المتكلم في استفسار المراد منه لعظمه او
استنكف من الاستفسار اما للحقارة واما لكون الاستفسار يشعر بعدم
الفهم والناس يستنكفون منه او ظن انه فهم المراد وقد فهم غير مراده
اى مراد المتكلم وحكى لغيره ما فهم من كلامه وذلك الغير لاخر وهكذا
فيؤدي الى جهل عظيم لوقوع جم غفير في الغلط ولهذا قيل في علم الميزان

60

السامع ح

السبب الاعظم فى وقوع الاغلاط تحقق اللفظ المشترك وبتحقق بمرة
اللافظ لانه اى المشترك قد يحوج الى الافراد ايضا بان يفسر اللفظ
المشترك بالمفرد اى كالاتيان بلفظ غير مشترك لانه اذا تلفظ بالمشترك
ولم يفهم السامع مراده فيجب عليه التلفظ بما يدل عليه بطريق الافراد
فيقع تلفظ بالمشترك عبثا او يعتمد اللافظ فهمه اى على فهم السامع
فلا يعيد كلامه بعبارة اخرى مع انه لم يفهم فيضيع غرضه الذى تكلم لاجله
اى غرض المتكلم اللافظ فى البين ويتضرر به كما اذا قال السيد لعبده
اعط الفقير من العين على ظن انه يفهم ان مراده الماء فاعطاه الذهب
فيضيع غرضه ويتضرر به فيكون الاشتراك بهذه الدلائل مرجوحا اى اذا
كان الاشتراك متضمنا لهذه المفاسد مع قلة وجوده كان بخلاف الاصل
المسئلة **الثالثة** فى بيان اقسام المشترك باعتبار مفهوماته
ولابد له من مفهومين فصاعدا اى معنيين فنقول مفهوما المشترك اما ان
يتباينا اى لم يصدق احدهما على الاخر سواء كانا متخالفين كالجون
للابيض والاسود او متضادين كالقرء الموضوع للحيض والطهر
او تواصلا بجواز اجتماعهما فيكون احدهما جزء للاخر وهو يكونه
لازما له مثاله كالممكن الموضوع للعام اى للممكن بالامكان العام
والممكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن
طرفى الحكم اعنى الطرف الموافق له والمخالف كقولنا كل انسان كاتب
بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للانسان ليس بضرورى
ونفيها ايضا ليس بضرورى فقد سلبنا الضرورة عن الطرف الموافق
وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها واما الامكان العام
فهو سلب الضرورة عن الطرف المخالف للحكم اى ان كانت موجبة
فالسلب غير ضرورى وان كانت سالبة فالايجاب غير ضرورى
كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه ان سلب الحيوانية عن
الانسان غير ضرورى بل الاثبات فى هذا المثال ضرورى ولا شك ان سلب
الضرورة عن احد الطرفين جزء من سلب الضرورة عن الطرفين جميعا

فيكون

فيكون الممكن العام جزءا من الممكن الخاص ولفظ الممكن موضوع لهما
فيكون مشتركا بين الشئ وجزؤه ومثال الثانى او لازما له
عطف على قوله جزءا كالشمس اى يكون احدهما لازما للاخر كالشمس
الموضوع للكوكب المعين كما تقول طلعت الشمس وضوئه اللازم
له كما تقول جلسنا فى الشمس وظاهر كلامه يقتضى حصر القسم
الثانى فى القسمين وقد يوجد قسم اخر كالمشترك بين الجزء والصفة
كالناطق للمدرك واللافظ وقد يكون ما هو مشترك بين الذات والعرض
المفارق كالاسود اذا جعل علما لشخص اسود اللون اللهم الا اذا اريد
باللازم اعم من ان يكون لازما او عرضيا مفارقا صادقا عليه اولا المسئلة
الرابعة فى بيان انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك فى جميع
معانيه او لا اعلم ان معانيه اما ان تكون متضادة اولا وعلى الاول
اما ان لا يمكن الجمع بينهما فى اطلاق واحد كما اذا تعلقت بشئ واحد
لا يتصور تعلقهما به معا كما يقال اقرأت هند وقت كذا وهذا المحل
جون فى هذا الوقت فلا يجوز استعماله الا استعمال على سبيل الجمع لامتناعه
او يمكن كما اذا تعلقت بشئ واحد يتصور تعلقها بها فى اطلاق واحد
كما يقال رايت الجون او تعلقت بامور على سبيل التوزيع مثل اقرأت
الهندات فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وعلى الثانى اى على
تقدير عدم التضاد اما ان يمكن كونها متعلقة بشئ واحد تعلق الفاعلية
او المفعولية او غيرهما كما يقال يعجب زيدا العين ويراد به جميع
معانيه فانه يصح عقلا اعماله فيها ويجب لغة عند الشافعى رضى الله
عنه ان لم يوجد قرينة مخصصة له باحد معانيه كما يجئ او لا يمكن فهذا
فهذا مما اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة فى كل معانيه متعلقا كل منها
بشئ يجوز تعلق ذلك المعنى به غير الشئ الذى يتعلق به المعنى
الاخر فالظاهر جوازه وكان المجوز اراد هذا المعنى وان اريد استعماله
مرادا به جميع معانيه متعلق المجموع من حيث هو بكل من المذكورات
عنه سواء جاز تعلقه به اولا فالظاهر عدم الجواز وكان مراد المانع
هذا هكذا حرره السيد العبرى وهو تحرير لطيف للبحث اذا عرفت

اى اللافظ حيث لم يفهم السامع مقصوده ح

وبعض النسخ لانه قد يحوج الى العبث ويؤدى الى الافراد ايضا ...

مرجوحا واذا كان مرجوحا كان خلاف الاصل ... الاولى حم

فقد يكون ح

وتقدم ح

مطلب اطلاق المشترك على معنييه

مسئلة المشترك يصح لغة اطلاقه على معنييه مثلا معا بان يراد به من متكلم واحد فى وقت واحد كقولك عندى عين وتريد الباصرة والجارية مثلا والجون ملبوسى وتريد الابيض والاسود مثلا واقرأت هند وتريد حاضت وطهرت

اى حاضت احديهما وطهرت الاخرى ح

تبعه

هنا فلنرجع الى حل ما فى الكتاب فنقول جوز الشافعى رحمه الله
والقاضيان وهما القاضى ابو بكر الباقلانى والقاضى عبد الجبار
ابن احمد المعتزلى وابو على الجبائى اعمال اللفظ المشترك فى جميع
مفهوماته الغير المتضادة معا على سبيل الحقيقة وهو المختار عند المص
ومنعه اى الاعمال على هذا الوجه ابو هاشم الجبائى وابو الحسن
الكرخى من اصحاب ابى حنيفة رحمه الله وابو الحسين البصرى المعتزلى
والامام الرازى وعليه الحنفية ثم استدل المص على الجواز بالوقوع
فقال لنا اى الدليل على جواز استعمال المشترك فى جميع معانيه
الغير المتضادة الوقوع اى وقوع هذا الاستعمال فى قوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبى فان لفظ الصلوة مشتركة بين المغفرة
والاستغفار اذ هى من الله تعالى مغفرة ومن غيره اى من الملائكة
استغفار وكلا المعنيين مراد فى الاية اذ الجائز فى حقه تعالى المغفرة
وفى الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير فى يصلون
متعدد فى الحقيقة لان فيه ضميرا يعود الى الله تعالى واخر الى الملائكة
فيتعدد الفعل المسند اليهما لان تعدد الضمائر بمثابة تعدد الافعال
فكانه قيل ان الله تعالى يصلى وملائكته تصلى واذا تعدد الفعل
خرج البحث عن محل النزاع لان النزاع لا يكون اعمال لفظ واحد فى المفهومين
بل لفظين وذلك جائز اتفاقا قلنا فى الجواب عنه ان اردت بتعدد
الفعل تعدده لفظا فممنوع وان اردت به تقديرا فمسلم لكن الملفوظ
يكون واحدا مرادا به المعانى المختلفة وذلك عين المدعى واليه اشار
بقوله قلنا يتعدد اى الفعل معنى لا لفظا وهو المدعى وفى قوله
عطف هذا هو الدليل الثانى على جواز الاستعمال وهو عطف على ما
تقدم وتقديره ولنا ايضا الوقوع فى قوله تعالى الم تر ان الله يسجد
له من فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس الاية وذلك لان السجود
من الناس وضع الجبهة على الارض دون من عداهم اذ لو اريد الانقياد
لما قال وكثير من الناس لشمول الجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور

وضع

62

وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لهما مستعمل فيهما فوقع عموم المشترك
فان قيل حرف العطف بمثابة تكرار العامل فكانه قيل يسجد له
من فى السموات ويسجد له من فى الارض الى اخر الاية فليس فيه
اعمال المشترك فى مدلوليه بل اعمل مرة فى معنى ومرة فى معنى اخر وهو
جائز وهذا غير ما نحن بصدده واجاب المص عنه بوجهين احدهما قلنا
لا نسلم ان العاطف كالعامل بعينه بل هو موجب لمساواة الثانى للاول
فى مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل فى الثانى هو الاول بوساطة
العاطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى ان العاطف
هو العامل واخرون الى ان العامل مقدر بعد العاطف الثانى
وان سلم اى ان سلمنا ان العاطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير
يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو ههنا باطل لانه يلزم
ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والجبال والشجر هو وضع الجبهة
لانه مدلول الاول هذا ويحتمل ان يكون المراد انه اذا كان
بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المدعى
ويقع فى بعض النسخ بمثابته فى العمل اى يقوم مقامه فى الاعراب
لا فى المعنى فان قيل يحتمل وضعه اى وضع المشترك كلفظ
الصلوة او السجود فى الايتين للمجموع اى لمجموع المعنيين ايضا
كوضعه لكل منهما فالاعمال اى فاعمال المشترك يكون فى البعض اى فى بعض ما وضع له
وهو احد المعانى لا فى كلها وهو خلاف المدعى قلنا فى الجواب عنه
لو كان كذلك فيكون المجموع اى مجموع معنيى الصلوة والسجود
مسندا الى كل واحد من الله تعالى والملائكة فى الاية الاولى ومن
المذكورات فى الاية الثانية وهو باطل بالاتفاق احتج المانعون
من استعمال اللفظ المشترك فى جميع معانيه حقيقة بانه اى اللفظ المشترك
ان لم يضع الواضع اللفظ للمجموع لم يجز استعماله اى المشترك فيه اى فى
المجموع حقيقة لانه استعمال للفظ فى غير مدلوله وان وضع له ايضا كان
استعماله فيه استعمالا له فى بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعى وسكت
المص عن القسم الثانى اكتفاء بذكره فيما تقدم واجاب المص بقوله قلنا

الملازمة ممنوعة لم لا يكفي الوضع لكل واحد كالاستعمال في الجميع حقيقة وهذا
المنع مكابرة ومن المانعين من استعمال اللفظ المشترك في معنييه من
جوز ذلك في الجمع يعني ان المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع
مطلقا ومنهم من فصل فجوز استعمال المشترك في معنييه في حال
الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقراء او نفيا نحو لا تعتدي
بالاقراء لان الجمع متعدد في التقدير فجاز تعدد مدلولاته بخلاف
المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز استعماله في السلب وان
كان في المفرد نحو لا تعتدي بقرء ومنعه في الاثبات لان السلب
يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والفرق بين الجمع والافراد
وبين النفي والاثبات ضعيف اما الاول فلان قول القائل اعتدي
باقراء معناه اعتدي بقرء وقرء وقرء فكما لا يصح ان يراد بالمفرد كلا مفهوميه
فكذا لا يصح بلفظ الجمع لانه لا يفيد الا عين ما افادته الافراد بناء على ان آحاد
الجمع يجب ان يكون من جنس واحد واما الثاني فلان النفي لا يفيد الا رفع
مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امرا فكذا في جانب النفي
هكذا قاله الامام وفي كلا جوابيه نظر ونقل عن الشافعي رضي الله عنه
وعن القاضي ابي بكر الوجوب اي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه
حيث لا قرينة معه تدل على تعيين المراد منه اذ لا مانع عن الحمل على
جميع معانيه كما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه اذ لو لم يحمل عليه فاما ان لا يحمل على
شئ من معانيه وذلك اهمال اللفظ بالكلية وهو ظاهر البطلان او يحمل
على بعض معانيه دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لاستواء الوضع بالنسبة
اليها وعدم القرينة المعينة للبعض وهو ايضا محال المسئلة **الخامسة**
اللفظ المشترك قد يقترن به قرينة مبينة للمراد وقد يتجرد عنها نظر
ان تجرد عن القرينة المخصصة فمجمل وامتنع حمله على كل المعاني كما
اختاره الامام في المحصول او محمول على الجميع جوازا على المختار ووجوبا
عند الشافعي والقاضي وان قرن به اي بالمشترك ما اي دليل يوجب
اعتبار واحد من المعاني تعين الواحد حمل اللفظ عليه وزال الاجمال
كقولك رأيت عينا باصرة او يوجب اعتبار اكثر من واحد من المعاني

فكذا اي يتعين حمله على الاكثر عند من يجوز الاعمال اي اعمال المشترك
في المعنيين ~~ومن منع منه~~ قال انه مجمل واعتبار الجميع مندرج تحت
قوله او اكثر ولذا لم يفرده بالذكر او قرن بالمشترك ما يوجب الغاء البعض
اي بعض المعاني كقولك رأيت عينا غير الذهب فينحصر المراد في الباقي
من معانيه بعد الالغاء واحدا كان او اكثر والاول يرجع الى ما يوجب
اعتبار واحد والثاني الى اعتبار البعض وهو اكثر من واحد وعند
المانع مجمل في الاكثر دون الواحد او ما يوجب الغاء الكل اي كل واحد
من المعاني فيحمل على المجاز الذي لا يعارضه مجاز اخر لتعذر الحقيقة
ثم ان كان اللفظ ذو مجازات كثيرة فان تعارضت اي معانيها
المجازية فان تساوت الحقائق بان كانت متساوية في المفهومية
من المشترك لو لم يوجد القرينة الملغية دون المجازات بل رجح البعض
منها او بالعكس حمل على الراجح هو اي المجاز الذي ترجح هو بنفسه لكونه
اقرب وان لم يترجح حقيقته بل تساوت سائر الحقائق او اصله اي
المجاز الذي ترجحت حقيقته لكونها اجلى وان لم يترجح بل هو ساوى
سائر المجازات وان تساويا اي الحقائق والمجازات في مساواة
كل منها لنظائره او ترجح احدهما اي احد المعنيين المجازيين دون
اصله وترجح اصل الاخر دون نفسه فمجمل اما على الاول فظاهر
على المختار في المحصول واما من اوجب حمل المشترك على الجميع او جوز
فينبغي ان يكون بالنسبة الى المعاني المجازية كذلك واما على الثاني
فلاختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح وهنا قسم اخر
وهو ما يترجح هو واصله ويستنبط حكمه من قوله حمل على الراجح او من
قوله او اصله قال السيد العبري واعلم ان في جواز رجحان بعض الحقائق
المشترك نظرا اذ رجحانه ينافي الاشتراك انتهى كلامه **الفصل**
السادس من الباب الاول في بيان مدلول لفظي الحقيقة
والمجاز وذكر فيه مقدمة وثماني مسائل اما المقدمة ففي الكلام على
لفظ الحقيقة والمجاز وعلى معناهما لغة واصطلاحا ومقصوده
الاعظم بيان ان اطلاق لفظي الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف

كقولك رأيت عينا يرى به الالوان اي الشمس والباصرة وعند المانع من اعماله في المعنيين مجمل

هذا عند المجوز

المعنى

٦٣

عند الاصوليين انما هو على سبيل المجاز فاما الحقيقة لغة فوزنها فعيلة ماخوذة
من الحق والحق لغة بمعنى الثابت قال الله تعالى ولكن حقت كلمة العذاب
على الكافرين اى ثبتت ومن اسمائه تعالى الحق لانه الثابت ثم ان فعيلا قد يكون
بمعنى فاعل كسميع بمعنى سامع وبمعنى مفعول كقتيل بمعنى مقتول
فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فمعناها الثابتة من قولهم حق الشئ
يحق بالضم والكسر اى وجب وثبت او ان كان بمعنى المفعول المثبت
اى وان كان بمعنى المفعول فمعناها المثبتة بفتح الباء من قولهم حققت
الشئ احقه اذا اثبته نقل اى ثم نقلت الحقيقة من الثابت او المثبت
الى العقد اى الى الاعتقاد المطابق للواقع مجازا لانه اولى بالثبوت
من الغير المطابق ثم نقل من الاعتقاد المطابق الى القول الدال على المعنى
المطابق للواقع لهذا السبب بعينه ام لمشاركته الاول فى المطابقة او لاطلاق
اسم المتعلق على المتعلق ثم نقل من القول المطابق الى المعنى المصطلح
عليه عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب
لكونه مطابقا لوضع الواضع فهو فى المعنى المصطلح مجاز لغوى واقع فى الدرجة
الثالثة فقوله اللفظ جنس لكنه جنس بعيد فالتعبير بالقول اصوب
وقوله المستعمل خرج عنه المهمل واللفظ الموضوع قبل الاستعمال فانه ليس
بحقيقة ولا مجاز كما سياتى ان شاء الله تعالى وقوله فيما وضع له يخرجه المجاز المستعمل
فى غير ما وضع له من كل وجه والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى الكتاب
وقوله فى اصطلاح يقع به التخاطب يتناول اللغوية والشرعية والعرفية
فان الصلوة مثلا فى اصطلاح اللغة حقيقة فى الدعاء مجاز فى الاركان
المخصوصة وفى اصطلاح الشرع بالعكس واعلم ان المراد بالوضع فى الحقيقة
الشرعية والعرفية هو غلبة الاستعمال وفى اللغوية هو تخصيصه به وجعله
دليلا عليه وارادة المعنى لهما لا يستقيم الا باستعمال المشترك فى معنييه
فافهم ويرد على الحد الاعلام فان الحد صادق عليها مع انها ليست بحقيقة ولا
مجاز كما سياتى وايضا فالمجاز موضوع عنده لان المراد من وضعه هو اعتبار
العرب لنوعه وقد جزم باشتراط ذلك كما سياتى فلا بد من قيد فى الحد
لاخراجه لان المذكور هنا صادق عليه والتاء الداخلة فى الحقيقة لنقل

اللفظ

اللفظ من الوصفية الاصلية الى الاسمية الصرفة اعلم ان الفعيل ان كان
بمعنى الفاعل فانه يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فتقول مررت برجل
عليم وامراة عليمة وكريم وكريمة وان كان بمعنى المفعول فيستوى فيه المذكر
والمونث فتقول مررت برجل قتيل وامراة قتيل ويستثنى من ذلك
ما اذا سمى به او استعمل استعمال الاسماء كما لو استعمل بدون الموصوف
كقوله تعالى والنطيحة اى والبهيمة النطيحة فانه لا بد من التاء للفرق
فالحقيقة ان كانت بمعنى الفاعل فتاؤه على الاصل وان كانت بمعنى
المفعول فهى انما دخلت لانتقال الحقيقة من الوصفية الى الاسمية فى
يجوز ان يكون المراد ان دخولها للاعلام بالنقل والمجاز مفعل ثم يريد
ان اطلاق لفظ المجاز على معناه المعروف عند العلماء مجاز لغوى حقيقة
عرفية وذلك لان المجاز مشتق من الجواز الذى هو بمعنى التعدى
والعبور تقول جزت المكان الفلانى اى عبرته وهو اى المفعل
يستعمل حقيقة فى المصدر او المكان او الزمان بالاشتراك اللفظى كالمقتل
فهو حقيقة فى كل منها ثم نقل الى ان لفظ المجاز نقل من ذلك الى الفاعل
وهو الجائز اى المنتقل عن موضعه اطلاقا لاسم الجزء وهو المصدر على
الكل وهو مادة المصدر ثم ان الجائز انما يطلق حقيقة على الاجسام لان
الجواز هو الانتقال من حيز الى حيز واما اللفظ فعرض يمتنع عليه
الانتقال فنقل لفظ المجاز من معنى الجائز الى المعنى المصطلح عليه
عند الاصوليين وهو اللفظ المستعمل فى معنى غير موضوع له يناسب
المصطلح واطلاقه على هذا المعنى على سبيل التشبيه فان تعدية اللفظ من
معنى الى معنى كالجائز من مكان الى مكان اخر فيكون اطلاق لفظ المجاز
على المعنى المصطلح عليه مجازا لغويا فى المرتبة الثانية حقيقة عرفية
فقوله اللفظ المستعمل مر شرحه مما تقدم وقوله فى معنى غير موضوع
له احترز به عن الحقيقة مرتجلا او منقولا او غيرهما وقوله يناسب المصطلح
اتى به لثلاثة امور احدها للاحتراز عن العلم المنقول كبكر وكلب
فانه ليس بمجاز لانه لم ينقل لعلاقة الثانى اشتراط العلاقة الثالث
ليكون الحد شاملا للمجازات الاربعة اللغوى والشرعى والعرفى العام

قوله تجوز اصله تجوّز نقلبها وادغم الفا بعد نقل حركتها الى الجيم لان المشتقات تتبع الماضى المجرد فى الصحة والاعلال وهم قد اعلوا فعله الماضى وهو جاز لتحركها وانفتاح ما قبلها فلذلك اعلوا المجاز
منه

قوله تقول قعدت مقعد زيد وتريد مقعد زيد او زمان قعوده او مكان قعوده فيكون لفظ المجاز فى الاصل حقيقة اما فى المصدر وهو الجواز واما فى مكان التجوز او زمانه واهمل المعنى الزمانى لانه ان نقل من المجاز المستعمل فى المصدر فالعلاقة هى الجزئية لان المشتق منه جزء من المشتق فصار كاطلاقهم لفظ العدل وهو مصدر على فاعل العدالة فقالوا رجل عدل اى عادل وان نقل من المجاز المستعمل فى المكان فالعلاقة هى اطلاق اسم المحل وارادة الحال ويعبر عنه بالمجاورة واما المجاز المستعمل فى الزمان فانه ليس بينه وبين الجائز علاقة معتبرة فلا يصح ان يكون ماخوذا منه فلذلك اهمله فافهمه فانه من محاسن كلامه
منه

والعرفى الخاص فاتى باللفظ الاصطلاح الذى هو اعم من كونه لغويا او شرعيا
او عرفيا و يرد على هذا الحد المجاز المركب وذلك لان شرط المجاز ان يكون
موضوعا للشئ ولكن يستعمل فى غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند المص غير
موضوع لانه قد قال فى مبحث التخصيص قلنا المركب لم يوضع وفيه
اى فى هذا الفصل مسائل ثمان الاولى الحقيقة اللغوية موجودة
بالاتفاق كالانسان والفرس وغيرهما ولم يتعرض لمثاله لظهوره و بناء
بالمغوية لان ما عداها فرع عنها وكذا العرفية العامة موجودة وهى
التى انتقلت عن مسماها اللغوى الى غيره للاستعمال العام بحيث هجر
الاول كالدابة فانها وضعت فى اللغة لما يدب على الارض لاشتقاقها
من الدبيب ثم خصها العرف العام بذوات الحوافر وهى الخيل والبغل
والحمار فلو اوصى شخص لاخر باعطاء دابة وجب احد هذه الاشياء
واذا قال دابة الكر والفر او الدر والظهر تعين الفرس او دابة
الظهر والنسل تعين الحمار او الفرس او قال دابة الحمل تعين الحمار او البغل
وهو المفتى به عند الفقهاء ونص عليه الشافعى رضى الله عنه ونحوهما
وكذا العرفية الخاصة موجودة ايضا وهى ما لكل طائفة من العلماء
مصطلحات تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والجمع
والفرق الآتى بيانها فى القياس ان شاء الله تعالى وكالجوهر والعرض والكون
للمتكلمين وكالرفع والنصب والجر للنحاة واختلف فى وجود الحقيقة
الشرعية وهى اللفظة التى استفيد من الشرع وضعها كالزكوة للقدر
المخرج والصلوة للافعال المخصوصة ثم اختلفوا فى وقوعها فمنعه القاضى
ابو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلوة
المأمور بها هو الدعاء ولكن اقام الشرع ادلة اخرى على ان الدعاء لا يقبل
الا بشرائط مضمومة اليه واثبت المعتزلة الحقائق الشرعية فقالوا نقل
الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتداء وضعها لهذه المعانى
لا لمناسبة فليست حقايق لغوية ولا مجازات عنها مطلقا اى سواء
كان فيها مناسبة ام لا بخلاف مذهبنا كما سياتى او سواء كان اسما للفعل
كالصوم والصلوة او للفاعل كالصائم وهو المسمى عندهم بالدينية على ما

المسئلة

الحقيقة

سيأتى

سيأتى فى فروع النقل والحق عند المص انها اى الالفاظ الشرعية
فى معانيها مجازات لغوية ثم اشتهرت فى تلك المعانى بعد استعمال الشارع
اياها فيها لمجاز لمعونة القرائن ثم بعد الاشتهار فهمت بلا قرينة وصارت
الحقائق اللغوية مهجورة فى الشرع هذا هو المراد بكونها حقايق شرعية
لا انها موضوعات مبتداة والا اى لو لم تكن هذه الالفاظ مجازات
عربية بل ابتداء الشارع وضعها لهذه المعانى لم تكن هذه الالفاظ عربية
لان العرب لم تضعها لها لا حقيقة ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون
القرآن عربيا لاشتماله على ما ليس بعربى لوجودها فيه وهو اى
كون القرآن غير عربى باطل لان القرآن عربى لقوله تعالى وكذلك انزلناه
قرانا عربيا ونحوه مثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا غير ذى
عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فكان
قبل المراد ثم اعترضت المعتزلة على هذا الدليل باربعة اوجه اشار
الى الاول بقوله قيل المراد نعنى بالضمير فى الاية بعضه اى بعض القرآن
اذ القرآن يطلق على مجموعه وعلى كل جزء منه فان الحالف على ان لا يقرا
القرآن يحنث بقراءة البعض منه قلنا فى جوابه ان استدلالكم بالحلف
وان دل على ان بالقرآن البعض فهو معارض بما يقال اى بقولنا السورة
والاية انها بعضه اى بعض القرآن وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن
حقيقة لامتناع صدق الكل على جزئه فالبعض ليس بقرآن والى الثانى
بقوله قيل سلمنا ان المراد بقوله انا انزلناه قرانا عربيا مجموع
القرآن لكن لا نم اشتماله على تلك الالفاظ قادح كيف وتلك الالفاظ
كلمات قلائل فلا تخرجه اى القرآن عن كونه عربيا كقصيدة فارسية
فيها اى فى تلك القصيدة الفاظ عربية قلائل فانها لا تخرج بذلك
عن كونها فارسية فكذا ههنا قلنا فى الجواب عنه ان اشتمال القرآن
على تلك الكلمات وان كانت قلائل لكن تخرجه اى القرآن عن كونه
عربيا قطعا والا اى وان لم تخرجه لما صح الاستثناء اى استثناء
تلك الالفاظ من القرآن وقد صح اذ يصح ان يقال القرآن عربى
الا الالفاظ الشرعية وكذا فى القصيدة الفارسية يصح ان يقال انها

كلمة

المراد

فاذا تعارضا تساقطا

فارسية الاكذا وكذا والى الثالث بقوله قيل سلمنا ان اشتماله على
غير العربية تخرجه عن كونه عربيا لكن لا نم ان هذه الالفاظ غير عربية
قولكم لان واضع اللغة لم يضع بازائها قلنا فى [redacted] كفى فى عربيتها
اى يكفى فى كون هذه الالفاظ عربية استعمالها اى استعمال العرب تلك
الالفاظ فى لغتهم سواء وضعها اللغة اولا قلنا فى الجواب عنه واضح؟
مجرد ذلك لا يكفى اذ تخصيص الالفاظ باللغات اى بكونها عربية
او فارسية انما هو بحسب الدلالة اى دلالتها على معانيها التى وضعت
بازائها فاذا دلت على معان اخر بدونها لم يكن عربية والى الرابع
بقوله قيل ما ذكرتم من الدليل على ان القرآن كله عربى غير مشتمل
على ما ليس بعربى منقوض نقضا اجماليا بالمشكوة اى بالفاظ
واقعة فى القرآن ليست عربية بل معربة كالمشكوة مثلا فانها
حبشية كما قال الامام او هندية كما قال الآمدى وابن الحاجب
معناها الكوة والقسطاس فانه رومى ومعناه الميزان والاستبرق
والسجيل فانهما فارسيتان ومعناهما الديباج الغليظ والمركب
من سنك وكل مع كونهما مذكورة فى القرآن فيكون مشتملا على ما ليس
بعربى قلنا فى الجواب عنه ان كون هذه الالفاظ من تلك اللغات
لا ينافى كونها عربية بل وضع اللغة العربية فيها وافق لغة اخرى
وتوافق اللغتين فى الوضع غير ممتنع كالصابون والتنور فان
اللغات متفقة فيها اعلم ان المعتزلة طعنوا اولا فى مقدمات دليلنا
فاجبناهم ثم انتقلوا الى النقض بالمشكوة وشبهها فاجبناهم
ثم انتقلوا الى المعارضة فقالوا ما ذكرتم وان دل على ان الشارع
ما ابتدأ وضع هذه الالفاظ لهذه المعانى لكنه معارض بدليلين
اجمالى وتفصيلى يدل كل منهما على انها موضوعات مبتدأة اشار
الى الاول بقوله وعورض اى ما يدل على انها ليست موضوعات
مبتدأة بان الشارع اخترع معانى لم تكن معقولة للعرب ولم يضع
لها الفاظ اذ هو مشروط بتعقل المعنى فلا بد لها من الفاظ تدل عليها
ويستحيل ان يكون الواضع لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضع

أن م
هو الله تعالى فتكون شرعية قلنا فى الجواب عنه كفى التجوز فى ذلك
وتوضيحه انه اردتم انه لا بد لها ابتداء حقيقة فممنوع لجواز الاكتفاء بالمجاز
كالصلوة فى الاركان المشتملة على الدعاء باطلاق الجزء على الكل وان
اردتم انه لا بد من الفاظ كيف كانت فمسلم لكن لا يلزم المدعى لجواز المجاز
واشار الى الثانى بقوله وبان الايمان اى وعورض ايضا بان
عبارة عن ج — الايمان فى اللغة التصديق نقلا عن ائمة اللغة ومنه قوله تعالى وما
انت بمؤمن لنا اى بمصدق وفى الشرع عبارة عن فعل الواجبات
لانه اى الايمان الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات
ينتج ان الايمان فعل الواجبات والا اى وان لم يكن الايمان اسلاما
لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ اى يطلب غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه لكن الايمان مقبول اتفاقا فيكون هو الاسلام
وايضا لو لم يكن الايمان اسلاما لم يصح استثناء المسلم من المؤمن
اى استثناء متصلا لان الاصل فى الاستثناء الاتصال لانه يلزم التغاير
فلا يلزم دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء مع انه
شرط صحته واللازم باطل كيف لا وقد قال الله تعالى فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
وقوله الآية اشارة الى التمام والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين
اى الدين المعتبر عند الله الاسلام لدلالة المسوق عليه والدين
فعل الواجبات لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين
القيمة جمع قيم اى الزمرة القائمة بالحق العادلة يعنى الانبياء عليهم السلام
اى دين الملة المستقيمة منه
وحاصله المعتبرة عند الله ولفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من اقام
الصلوة وايتاء الزكوة وهما من فعل الواجبات فالدين فيكون هو الدين
فالدين فعل الواجبات كما سنذكر فصار الحاصل ان الايمان الاسلام والاسلام
الدين والدين فعل الواجبات فالايمان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقا
لغة والاول من مخترعات الشرع دون اللغة فيلزم وقوع الحقيقة الشرعية
اذ لا مناسبة مصححة للتجوز ثم شرع رحمه الله فى الجواب عن هذا الدليل فقال

قلنا ان الايمان الاسلام بل الايمان في الشرع ايضا هو التصديق كما هو
في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
في كل امر ديني علم بالضرورة مجيئه به فيكون مجازا لغويا من باب تخصيص
العام ببعض مفهوماته كالدابة ثم الايمان بهذا التفسير غير الاسلام وغير
الدين فانهما اي الاسلام والدين في اللغة الانقياد وفي الشرع هما
العمل الظاهر كالصلوة والصوم ولهذا اي ولان الايمان غير الاسلام
قال الله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فاثبت لهم الاسلام ونفى
عنهم الايمان فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى ومن يبتغ
غير الاسلام دينا فان مدلوله اي من ابتغى دينا يغاير الاسلام
فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان دينا كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولك
ان تقول نعم لا يجوز ان يكون المراد في الاية هو المفهوم اللغوي
والمعنى ان الاعراب ما صدقوا محمدا ولكن انقادوا له ضرورة وحينئذ
فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوي ان يكون المفهوم الشرعي متغايرا و
النزاع فيه لا في الاول لما بين المص ان الايمان غير الاسلام احتاج
ان يجيب عن الاية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقال وانما
جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط
صحة الاسلام وصدق احد الشيئين على الاخر يكفي لصحة الاستثناء ولا يقتضي
ان يكون هو هو قلت هذا الجواب مخالف للمذهب الصحيح فان المذهب
الصحيح ان الايمان والاسلام مترادفان واسلمنا في الاية لغوي كذا في التبصرة
وغيرها فالجواب الحق ان يمنع قوله والدين فعل الواجبات وان تمنع قوله
وذلك الدين القيم لان من قال الدين فعل الواجبات فانما يقول انه
فعل الواجبات باسرها والمذكورة في الاية انما هو بعضها **فروع**
اقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية
والعرفية وتقدم ان الشرعية والعرفية منقولان من اللغوية فلذلك
عقبه بفروع ثلثة متفرعة على القول بالنقل الفرع **الاول**
النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتمل النقل من الحقيقة
اللغوية الى الشرعية او العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لوجهين

كان م

وهو اي

الايمان م

اعني مذهب المعتزلة
دون مذهب القاضي
والمذهب المختار
عند المص
م

67

اشار الى الاول بقوله اذ الاصل بقاء الوضع الاول فان الاصل
في الاشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتمال
النقل بلا دليل مرجوح والى الثاني بقوله ولانه اي النقل يتوقف
على ثلثة اشياء الوضع الاصلي الاول اي وضع اللفظ بازاء
المعنى المنقول عنه ونسخه اي نسخ معناه الاول بصيرورته
مهجورا في الاستعمال ووضع ثان اي وضعه بازاء المعنى الثاني المنقول
اليه وعدم النقل لا يتوقف الا على الوضع الاول وما يتوقف على ثلاث
امور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على امر واحد ~~لا نطرق عدمه اكثر~~
الفرع **الثاني** على القول بالنقل وهو ان الاسماء التي الشرعية
اي التي نقلها الشارع من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة وهي متواطئة او مشتركة م
~~كالصلوة والصوم واهل المص لوضوحه~~ وكذا المتواطئة كالحج والصوم
والزكوة لتساوي افراد كل منها في مفهومه وكذا الاسماء المشتركة منها
ايضا موجودة كالصلوة الصادقة على صلوة ذات الاركان الفعلية
والقولية كالفرايض المكتوبة حال الامن وسلامة جميع الاسباب
والالات وعلى صلوة المصلوب بالايماء العادمة لجميع الاركان
الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود وعلى صلوة الجنازة
العادمة لبعض الاركان لوجود القيام فيها والاصل في الاطلاق
الحقيقة فيكون مشتركا بين هذه المخالفات والمعتزلة سموا
اسماء الذوات اي الاسماء الشرعية الجارية على ذوات الموصوفات
اسماء دينية كالمؤمن والفاسق والكافر والمطيع تفرقة بينها
وبين الاسماء الشرعية الجارية على الافعال كالصلوة والحج وغيرها
والحروف الشرعية لم توجد اتفاقا للاستقراء والفعل الشرعي
انما يوجد بالتبع اي بتبعية الاسماء الشرعية بان يشتق منها افعال
شرعية كصلى وزكى فالمصادر وان كانت شرعية كالصلوة والزكوة
فافعالها شرعية الفرع **الثالث** صيغ العقود والفسوخ
وما في معناها كبعت واشتريت وتزوجت واقلت وطلقت
وخالعت وامثالها انما هي اخبارات في اصل اللغة وقد يستعمل

لان الاول ... انذر
وجودا م م

ويتكوى اي النقل مرجوحا م

فانه يطلق على الافراد والتمتع والقران وهو
الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الاحرام
والوقوف والطواف والسعي

ايضا في الشرع للاخبار عند عدم استحداث الاحكام واما عند ذلك
فهي انشاء وقالت الحنفية انها اخبارات عن ثبوت حكم الاحكام
وذلك بتقدير وجودها قبيل التلفظ وغايته ان يكون مجازا و
هو اولى من النقل واستدل المص بوله على كونه انشاء بثلاثة ادلة
احدها قوله اذ لوكان اى مثل بعت وطلقت مثلا اخبارا لا يخلو اما
يكون الاخبار ماضيا اوحالا اومستقبلا فان كان اخبارا وكان ماضيا
اوحالا لم يقبل التعليق بشرط اى لم يكن قابلا له لان التوقف التعليق
عبارة عن توقف وجود الشئ على شئ اخر والماضي والحال موجود فلا
يقبله وليس كذلك لصحة قولنا طلقتك ان دخلت الدار والا اى
لم يكن ماضيا ولا حالا بل كان مستقبلا لم يقع مقتضاه وموجبه مثل
ان لا يقع الطلاق بقوله طلقتك كقوله سوف اطلقك لكنه يقع اتفاقا
الثاني قوله وايضا انها لو كانت اخبارات فهي اما كاذبة اوصادقة
وكلاهما باطل لانها ان كانت كذبت لم يعتبر في الشرع لكنها معتبرة
اجماعا وان صدقت فصدقها يكون اما بها اى بوقوع مدلولها تمامه
كالعقود مثلا فيدور لان كون الخبر صدقا وهو قوله طلقتك مثلا
موقوف على وجود المخبر عنه وهو وقوع الطلاق فلو توقف المخبر عنه
وهو وقوع الطلاق على الخبر وهو قوله طلقتك لزم الدور او يكون
صدقها بغيرها اى بغير وقوع مدلولها تمامه وهو باطل اجماعا للاجماع
منا ومنهم على عدم الوقوع عند عدم هذه الصيغة الثالث قوله وايضا
لو كانت الصيغ للاخبار فالرجل لو قال للرجعية طلقتك لم يقع
لزم ان لا يقع الطلاق اصلا كالو نوى الاخبار عن وقوع الطلاق في الماضي
لانه اذا لم يقع عند عروض ما يصرفه الى الاخبار فعند كونه للاخبار
بالذات اولى ان لا يقع واللازم باطل لوقوعه عند عدم نية الاخبار
عن الماضي اتفاقا وفيه نظر لجواز ان يكون خبرا عن الحال فلذلك يقع

المسئلة **الثانية** المجاز اقول لما فرغ من مباحث الحقيقة
شرع في مباحث المجاز وهو على ثلاثة اقسام احدها اما ان يقع
في المفرد من الالفاظ مثل الاسد للشجاع او يقع في المركب من حيث

في حال العقد

هو

68

من حيث هو مركب وان كانت مفرداته حقايق بان ينسب الفعل
او معناه الى غير ما هو له بتاول الملابسة مثل قول الشاعر
وهو الصلتان العبدي ٥ اشاب الصغير وافنى الكبير ٥
كر الغداة ومر العشي ٥ فان كل واحد من هذه الالفاظ المفردة
التي في هذا البيت مستعمل في موضوعه الاصلي لكن اسناد الاشابة
والافناء الى الكر والمر مجاز لان الفاعل الحقيقي هو الله والاسناد
اليهما لكونهما مما لهما دخل في الفعل بالسببية او الظرفية هذا اذا علم
او ظن ان قائله لم يعتقد ظاهره والا لجاز ان يكون مجريا له على الظاهر
من غير تاول كقول الجاهل انبت الربيع البقل فيكون حقيقة على ما
عرف في المعاني او يقع المجاز فيهما اى في المفرد والمركب معا مثل
قولك لمن تراعيه ٥ احياني اكتحالي بطلعتك ٥ اى سرتني رؤيتك
فاستعمل الاحياء في السرور والاكتحال في الرؤية وكذلك الاسناد مجاز
اذ فاعل المسرة المعبر عنها بالاحياء هو الله تعالى لا الرؤية المعبر
عنها بالاكتحال ومنعه اى وقوع المجاز ابو بكر بن داود الاصفهاني
في القران اى كلام الله تعالى والحديث اى كلام رسوله والمختار
الوقوع لنا عليه قوله تعالى فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض
فاقامه اى دنا من ان ينقض من قضضنا عليهم الجبل فانقض
فان الظاهر من لفظ الارادة غير مراد لاختصاصها بالحي فوجب
صرفها الى غير الظاهر من لفظ الارادة وهو المجاز قال ابن
داوود محتجا على ما ذهب اليه بان المجاز فيه الباس يعني انه ملبس
للمقصود اذ هو لا ينبئ عن معناه بنفسه فلا يناسب كلام الشارع
لانه مبين للشرع قلنا في الجواب ان المجاز لا يستعمل في الشرع
الا بقرينة بدون القرينة ولا الباس مع القرينة ثم قال مخصصا
حجته بكلام الله تعالى بانه لو وقع المجاز في القران لكان تعالى متكلما
بالمجاز لان وجود المعنى لشئ يستدعي الاشتقاق له وهو باطل اذ لا
يقال لله تعالى انه متجوز اتفاقا قلنا في الجواب عنه من وجهين
الاول انه يجوز اطلاق المتجوز عليه وانما لا يطلقونه شرعا لعدم

الاذن الشرعى فى اطلاقه عليه اذ اسماء الله تعالى توقيفية لانه لا يجوز
لغة الثانى قوله اولا يهامه اى لا يطلق عليه لكونه موهما الاتساع
فيما اى فى اطلاق ما لا ينبغى ان يطلق عليه مما هو صادر عنه كالمكاسب
والمشوب وذلك غير جائز المسئلة **الثالثة** فى عد علاقات
المجاز شرط المجاز العلاقة المصححة للتجوز بين المعنى الحقيقى
والمجازى والا لكان وضعا جديدا او غير مفيد والعلاقة اتصال
ما للمعنى الثانى بالاصلى اعم من ان يكون مشابهة او غيرها ولا يشترط
ان ينقل عن اهل اللغة احاد المجازات باعيانها بل يكفى العلاقة
المعتبر نوعها عندهم فى اطلاق المجازى والعلاقة المعتبر نوعها
عند اهل العربية خمسة وعشرون نوعا والامام اورد فى المحصول منها
اثنى عشر وجها والمص ترك واحدا منها وهو اطلاق المشتق بعد
زوال المشتق منه كقولنا للانسان بعد فراغه من الضرب انه ضارب
لذكره اياه فيما قبل حيث قال شرط كون المشتق حقيقة دوام
اصله فلو ذكره مرة اخرى لتكرر واورد احد عشر قسما ونحن نعد
ما ذكره فنقول **النوع الاول** من العلاقات نحو علاقة السببية
المجوزة لاطلاق اسم السبب على المسبب اى العلة على المعلول
ثم ان السبب على اربعة اقسام قابلى ويعبر عنه بالمادى وصورى
وفاعلى وغائى فكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالسرير مثلا فان
مادته الخشب وفاعله النجار وصورته الانسطاح وغايته الاضطجاع
عليه وانما سميت الثلاثة الاولى اسبابا لتأثيرها فى الاضطجاع و
سمى الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا استحضر
فى ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على العمل وهو معنى قولهم اول
الفكر اخر العمل ومعنى قولهم العلة الغائية علة للعلل الثلاثة
فى الاذهان ومعلول العلل الثلاثة فى الاعيان اى فى الخارج
مثال تسمية الشئ باسم سببه القابلية مثل قولهم سال
الوادى اى الماء الذى فى الوادى فانه اطلق الوادى واراد به الماء
لان الوادى سبب قابل للماء فاطلق اسم السبب على المسبب

والصورية

ومثال تسمية الشئ باسم سببه الصورى كتسمية اليد قدرة اى كاطلاق
اليد على القدرة فى قوله تعالى يد الله فوق ايديهم اى قدرة الله فوق
قدرتهم فاليد لها صورة خاصة يتأتى بها الاقتدار على الشئ وهى تجويف
راحتها وصغر عظمها وانفصال بعضها من بعض لتلتوى على الاشياء
بقوة فشكل اليد مع الاقتدار كشكل السرير مع الاضطجاع
وقد تقدم انه سبب صورى فيكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة
من باب اطلاق اسم السبب الصورى على المسبب وتبع الشكك
المثال على الامام واتباعه ومنهم المص فقالوا كتسمية اليد
قوة والصواب كتسمية القدرة يدا كما قررناه فاعتبره فانه حسن
بالقبول والفاعلية اى ومثال تسمية الشئ باسم سببه
الفاعلى مثل قولهم نزل السحاب اى المطر فانه اطلق السحاب
واراد به المطر لكون السحاب فاعلا للمطر ظنا لا حقيقة والغائية
كتسمية العنب خمرا اى مثال تسمية الشئ باسم سببه الغائى
قوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام انى ارانى اعصر خمرا اى عنبا فاطلق
الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم **النوع الثانى** من العلاقات
قوله ونحو المسببية كتسمية المرض المهلك بالموت اذ الثانى مسبب للاول
والاولى اى السببية بمعنى اطلاق اسم السبب على المسبب اولى من العكس
للاستلزام على التعيين لان السبب المعين يستلزم المسبب المعين والمسبب
المعين لا يستلزم الا سببا ما فان البيع يقتضى الملك دون العكس لجواز
ثبوته بالهبة مثلا ففهم المسبب من السبب فوق العكس فيكون ابلغ
افادة فلو تعارضا كان الاول اولى كذا قيل اولا والظاهر ان المراد
التعيين النوعى لا الشخصى كملك زيد هذا الفرس فى زمان معين لا يكون
الا بسبب معين ومنها اى الاول من اقسام السببية العلة الغائية لاجتماع
لانها اى الغاية علة لعلية العلة الفاعلية فى الذهن لانها الحامل للفاعل
ومعلولة فى الخارج لانها لا توجد الا آخرا كما قررناه **النوع الثالث** من العلاقات
علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق اسم احد المشابهين على الآخر والى هذا النوع
اشار بقوله والمشابهة وهى اما ان يكون فى صفة ظاهرة كالاسد اذ اجعل

اسماً للشجاع لما بينهما من المشابهة فى صفة ظاهرة وهى الجرأة او بحسب
الصورة وهى كالاسد اذا جعل اسما للمنقوش على الجدار باعتبار الصورة
والشكل وهو معنى قوله والمنقوش ويسمى اى مثل لفظ الاسد المستعمل
فى الشجاع لعلاقة المشابهة الاستعارة لانا اشبهه فى المعنى او الصورة
استعرنا له اسمه فكسوناه اياه و**النوع الرابع** علاقة المضادة المجوزة
لاطلاق اسم احد الضدين على الاخر مثل قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فاطلق السيئة على الجزاء التى هى ضدها لكون جزاء السيئة حسنا
شرعا و**النوع الخامس** علاقة الكلية المجوزة لاطلاق اسم الكل على
الجزء كالقران اذا جعل اسما لبعضه فانه وضع لكله حقيقة و**النوع
السادس** علاقة الجزئية المجوزة لاطلاق اسم الجزء على الكل كالاسود اذا
جعل اسما للزنجى لان الاسود اسم لجزء الزنجى لا لكله لانه ليس اسود
بتمامه ~~وحصل التعارض~~ يكون اطلاق اسم الكل على الجزء اقوى من عكسه
لقوة تلك العلاقة لاستلزام الكل الجزء دون عكسه و**النوع السابع**
علاقة الاستعداد المجوزة لاطلاق اسم المستعد له على المستعد لكونه
مستعدا له كالمسكر اذا جعل اسما للخمر الدن التى لها قوة الاسكار
واستعداده و**النوع الثامن** علاقة المجاورة المجوزة لاطلاق اسم
احد المتجاورين على الاخر كالراوية اذا جعلت اسما للقربة فان الراوية
لغة اسم للجمل او البغل او الحمار الذى يستقى عليه كما قاله الجوهرى ثم اطلق
على ظرف الماء وهو القربة لما للمجاورة بينهما و**النوع التاسع** الزيادة
وهو ان ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها مثل قوله تعالى ليس
كمثله شئ ~~فان الكاف ههنا زائدة~~ ويسمى مجازا بالزيادة اى ليس مثله شئ فان
الكاف ههنا زائدة لان المراد من الاية نفى المثل وهو انما يحصل بدونها
ومستعمل فى غير ما وضع له لانه وضع للمثل وههنا غير مستعمل فيه والا
يلزم نفيه تعالى فالعلاقة المجوزة لاطلاق الكاف على غير مدلوله اللغوى
كونه زائدة و**النوع العاشر** النقصان وهو ان ينتظم الكلام بزيادة
كلمة فيعلم نقصانها ويسمى مجازا بالنقصان مثاله مثل قوله تعالى
واسئل القرية اى اهل القرية والا لم يستقم الكلام والعلاقة المجوزة لاطلاق

المسئول على القرية انما هو نقصان لفظة اهل و**النوع الحادى عشر**
علاقة التعلق المجوزة لاطلاق اسم المتعلق على المتعلق كالخلق اذا
جعل اسما للمخلوق كما قال هذا خلق الله تعالى اى مخلوقه لكن الخلق متعلق
بالمخلوق **المسئلة الرابعة** المجاز بالذات اى بالاصالة لا يكون
فى الحرف يعنى دخول المجاز فى الكلام قد يكون بالذات وقد يكون بالتبعية
فالذى لا يدخل فيه المجاز بالذات امور احدها الحرف لعدم الافادة
اى لعدم كون الحرف بنفسه مفيدا للمعنى من غير انضمام شئ اخر اليه فاذا
لم يفد وحده فلا يدخله المجاز لان دخوله فرع عن كون الكلام مفيدا واما
بيان دخوله فيه بالتبع فتارة يستعمل متعلقاتها استعمالا مجازيا
فيسرى التجوز من المتعلقات اليها كقوله تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون
لهم عدوا وحزنا فان تعليل الالتقاط بصيرورته عدوا لما كان مجازا
كان ادخال لام العلة ايضا مجازا وهذا فى الحقيقة يرجع الى مجاز التركيب
لكون الحرف قد ضم الى ما لا ينبغى ضمه اليه كذا قال الامام فى المحصول قيل وفيه
نظر فان هذا الضم قد يوجد فى المجاز الافرادى كقولنا رايت اسدا
يرمى بالنشاب وايضا فلو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لكونه
غير مفيد بنفسه لم يدخل فيه الحقيقة بالذات لكنه سيأتى ان شاء الله
فى الفصل الثانى فى تفسير الحروف انها وضعت لمعان واستعملت
فيها ~~والثانى الفعل~~ والامر الثانى قوله والفعل باقسامه و
المشتق باقسامه ~~كضارب ونحوه~~ كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة وافعل التفضيل واسما الزمان والمكان والالة
لانهما اى لان كلا من الفعل وما يشتق منه يتبعان الاصول فى التجوز
وهو المصدر فى كونه حقيقة او مجازا فاطلاق ضارب مثلا
بعد انقضاء الضرب او قبله انما كان مجازا لان اطلاق الضرب والحالة
هذه كقولنا زيد ذو ضرب مجاز لا حقيقة والامر الثالث قوله والعلم
اى ولا يكون المجاز بالاصالة فى العلم ايضا لانه لم ينقل لعلاقة فلا يكون
مجازا لانه ان كان مرتجلا او منقولا لغير علاقة فللاشتراك كونه ليس بمجاز
وان نقل لعلاقة كمن سمى ولده مباركا لما اقترن بحمله او وضعه من البركة
فكذلك لانه لو كان مجازا لامتنع اطلاقه عند زوال العلة وليس كذلك

اى ولا يكون المجاز بالاصالة فى الفعل ح

المسئلة الخامسة ان الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى اذا
تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي اولى لان المجاز خلاف
الاصل على ان اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز والمراد بالاصل
هنا اما الدليل او الغالب والدليل عليه امران احدهما ان المجاز انما يتحقق
عند نقل اللفظ من شيء الى شيء لعلاقة بينهما وذلك يستدعي امورا ثلاثة
احدها الاحتياج اي المجاز الى الوضع الاول للمعنى الحقيقي والمناسبة بينه
وبين المعنى المجازي والنقل منه اليه واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد
وهو الاول وما يتوقف على شيء واحد اغلب وجودا مما يتوقف على ذلك الشيء
مع شيئين اخرين والثاني ان المجاز مرجوح لاخلاله بالفهم وتقريره من وجهين
احدها ان الحمل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية او المقالية وقد تخفى هذه القرينة
على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي الثاني ان
اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على
الحقيقة لانه يلزم الترجيح بلا مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير
ولا عليهما معا للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهو مخل بالفهم هذا اذا
لم يكن المجاز غالبا واما اذا غلب المجاز على الحقيقة كالطلاق فان استعماله
في معناه المجازي وهو رفع قيد النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي
وهو الارسال تساويا ولم يتعين احدهما الا بقرينة عند الشافعية
لان كل واحد منهما راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه فيتساويان
والاولى الحقيقة المستعملة عند ابي حنيفة رحمه الله والمجاز المتعارف عند
ابي يوسف رح ومحمد ايضا كما يشهد به كتبهم فانهم اوردوا في كتبهم ان الكلام
اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى وبنوا على هذا
الخلاف مسئلة وهي هذه من حلف ان لا ياكل من هذه الحنطة فعند ابي حنيفة
رحمه الله يقع حقيقة على عينها دون ما يتخذ منها وعندهما يقع عليها
وعلى ما يتخذ منها على العموم مجازا وقالوا هذا الخلاف مبني على اصلين احدهما
ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وبه قال ابو حنيفة رحمه الله لان في التكلم
الرجحان للحقيقة اذ الاصل في الاطلاق هي وثانيهما انه خلف عنها في الحكم وبه
قالا لان في الحكم رجحانا للمجاز لانه يطلق على الحقيقة والمجاز معا كما عرفت
في المثال فصار مشتملا على حكم الحقيقة ايضا فصار اولى المسئلة

السادسة

٧١

السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز يعدل
عن الحقيقة الى المجاز لثقل لفظ الحقيقة على اللسان كالخنفقيق هو
اسم للداهية قال الجوهري ثم ذكر في الكلام على الداهية ان الداهية
هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وهو ايضا الجيد الرأي
اذا علمت هذا فلك ان تعدل عن هذا اللفظ لثقله الى لفظ اخر بينه وبين
المصيبة علاقة كالموت مثلا فيقال وقع في الموت وزعم كثير من الشارحين
ان المجاز هنا هو الانتقال من الخنفقيق الى الداهية وهو غلط فان موضوع
الخنفقيق لغة هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري او حقارة معناها
اي معنى لفظ الحقيقة فيعدل الى لفظ المجاز تنزها منه كقول
السائل لسلمان الفارسي علمكم نبيكم كل شيء حتى الخراءة بكسر
الخاء المعجمة على وزن الرسالة فقال له سلمان اجل نهانا عن كذا
وكذا فلما كان معناها حقيرا عدل عنها الى التعبير بالغائط الذي
هو اسم للمكان المطمئن اي المنخفض وبقضاء الحاجة ايضا الذي
هو عام في كل شيء واليه اشار بقوله كقضاء الحاجة او يعدل عن الحقيقة
لبلاغة لفظ المجاز اي فصاحته فان قوله تعالى واشتعل الراس شيبا
ابلغ من شبت او لاجل عظمة اي تعظيم في معناه المجازي كالمجلس
في قولك السلام على المجلس العالي فان فيه تعظيما بخلاف المخاطبة
كقولك السلام عليكم او زيادة بيان فيه ليس في الحقيقة كالاسد
في قولك رايت اسدا في الحمام مكان رجلا شجاعا اذ في الاول من المبالغة
ما ليس في الثاني المسئلة السابعة في ان لا معاندة بين الحقيقة
والمجاز عدما الا بعد الاستعمال ولا وجودا الا باصطلاح واحد اللفظ
الواحد قد لا يكون حقيقة ولا مجازا كما في الوضع الاول قبل استعماله
فيما له او غيره لعدم تناول حديهما وهو المستعمل اياه وكما في الاعلام
كثور واسد وغيرهما فانها ليست بحقيقة ولا مجاز قيل وفيه نظر
لان الاعلام المرتجلة كغطفان مثلا حقيقة لاستعمالها فيما وضعت له وعندي
ان المراد الاعلام المنقولة فانها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيما وضعت
له اولا ولا مجازا لاشتراط العلاقة في المجاز ولا علاقة في الاعلام المنقولة

اقول فی یکون النقل وضعا جدیدا فیکون حقایق عند مستعملها فی المعانی
العلمیة وقد یکون اللفظ الواحد بالنسبة الی المعنی الواحد حقیقة ومجازا
فی معنی واحد لکن بحسب اصطلاحین کاطلاق الدابة علی الانسان
مثلا فانه حقیقة لغویة مجاز عرفی وقد علمت من هذا ان اللفظ الواحد
بالنسبة الی المعنی الواحد قد یکون حقیقة فقط او مجازا فقط او حقیقة
ومجازا او لا حقیقة ولا مجازا المسئله الثامنة فی بیان علامة
الحقیقة والمجاز ~~علامة الحقیقة~~ وهی علامة الحقیقة حسب ما اورده
امران الاول سبق الفهم المعنی الی الفهم ای الی فهم جماعة من اهل اللغة
عند سماع اللفظ من غیر قرینة لان السامع لو لم یعلم ان الواضع وضعه
له لم یسبق فهمه الیه دون غیره والثانی العراء ای عراء اللفظ عن
القرینة عند استعماله مثلا اذا سمعنا اهل اللغة یعبرون عن المعنی
الواحد بلفظین لکن احدهما لا یستعملونه الا بقرینة فیکون الاخر
حقیقة لان حذف القرینة دلیل علی استحقاق اللفظ لذلک المعنی
عندهم وعلامة المجاز ایضا لها امران الاول الاطلاق علی المستحیل
ای اطلاق الشیء علی ما یستحیل منه لان الاستحالة تقتضی انه غیر موضوع
له فیکون مجازا مثل قوله تعالی واسئل القریة فان السوال عن القریة
مستحیل والثانی الاعمال ای اعمال اللفظ فی المعنی المنسی سواء
کان عرفیا او شرعیا او اصطلاحیا کالدابة للحمار فانها موضوعة فی اللغة
لکل ما دب کالفرس والحمار وغیرهما فترک اهل بلاد العراق استعمالها
فی الحمار بحیث صار منسیا فاطلاقها علیه مجاز عندهم واما اطلاقها
علی غیر المنسی فقد اطلقوا بانه مجاز لغوی لان قصرها علی الحمار بارض
مصر او الفرس بارض العراق وضع آخر الفصل السابع من الباب
الاول فی التعارض ما یخل بالفهم ای فی التعارض الحاصل بین الامور
التی تخل بفهم مراد المتکلم من اللفظ وترجیح ما هو الراجح من المتعارضین عند
المعارضة فهذا الخلل الحاصل فی فهم مراد المتکلم یحصل من احتمال خمسة وهو
الاشتراک والنقل والمجاز والاضمار والتخصیص لانه اذا انتفی احتمال المجاز
والاشتراک والاضمار کان المراد باللفظ ما وضع له واذا انتفی احتمال التخصیص

٧٢

کان المراد باللفظ ~~ما وضع له~~ جمیع ما وضع له فلا تبقی عند ذلک خلل فی الفهم
بکذا قال الامام وذلک ای التعارض بین الاحتمالات الخمسة المذکورة یقع
علی عشرة اوجه وضابطه ان تاخذ کل واحد مع ما بعده فالتعارض
بین الاشتراک والاربعة الباقیة یقع علی اربعة اوجه والتعارض بین
النقل والثلثة الباقیة ~~والتخصیص~~ علی ثلثة اوجه وبین المجاز والوجهین
الباقیین علی وجهین وبین الاضمار والتخصیص علی وجه واحد فکان
المجموع عشرة اوجه والمص ذکرها علی الترتیب فی عشرة اوجه وبین
فی کل معارضة ترجیح ما هو الراجح منهما وبدا بالمعارضة بین الاول
والباقین فقال الاول ای الوجه الاول من الوجوه المذکورة النقل
اولی من الاشتراک عند التعارض بان کان اللفظ محتملا لهما واذ هی
احد الخصمین النقل والاخر الاشتراک وانتفی دلیل خارجی وانما کان النقل
اولی لافراده فی الحالتین ای قبل النقل وبعده اما قبل النقل فلان
مدلوله المنقول عنه وهو المعنی اللغوی واما بعده فالمنقول الیه وهو
الشرعی او العرفی واذا کان مدلوله مفردا فلا یمتنع العمل به بخلاف المشترک
فان مدلوله متعدد فی الوقت الواحد فیکون مجملا لا یعمل به الا بقرینة عند
من لا یحمله علی المجموع مثاله کالزکوة فان لفظ الزکوة یحتمل ان یکون مشترکا
بین النماء وبین القدر المخرج من النصاب وان یکون موضوعا للنماء فقط
ثم نقل الی القدر المخرج شرعا فالنقل اولی لما قلناه والوجه الثانی من العشرة
المجاز خیر منه ای من الاشتراک لکثرته ای لکون المجاز اکثر استعمالا بالنسبة
الی المشترک للاستقراء حتی بالغ ابن جنی وقال اکثر اللغات المستعملة مجاز
والحمل علی الاکثر اولی ولانه یکون فی المجاز بلاغة لا توجد فی المشترک واعمال
اللفظ ای المجاز خیر لما ذکر ولان فیه اعمال اللفظ مع القرینة فی المعنی
المجازی ودونها فیما وضع له یعنی ان فیه اعمال اللفظ دائما لانه ان
کان معه قرینة تدل علی ارادة المجاز اعملناه فیه والا اعملناه فی الحقیقة
بخلاف المشترک فانه لا بد فی اعماله من القرینة مثاله کالنکاح
فانه یحتمل ان یکون مشترکا بین العقد والوطی وان یکون حقیقة فی
احدهما مجازا فی الاخر فیکون المجاز اولی والوجه الثالث من العشرة

الاضمار اى التقدير خير منه اى من الاشتراك لان احتياجه اى الاضمار
الى القرينة فى صورة واحدة وهى صورة ارادة المعنى الاضمارى واحتياج
الاشتراك الى القرينة فى كل من الصورتين اى صورتى ارادة كل من
المعنيين مثاله قوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل ان يكون لفظ
القرية مشتركا بين الاهل والابنية وان يكون حقيقة فى الابنية
فقط ولكن اضمر الاهل والاضمار اولى **والوجه الرابع** من العشرة
التخصيص خير منه اى من الاشتراك لانه اى التخصيص خير من المجاز كما
سياتى ان شاء الله تعالى والمجاز خير من الاشتراك كما تقدم فالخير من الخير خير
مثاله مثل استدلال الحنفى على انه لا يحل له نكاح امراة زنى بها ابوه
بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم بناء على ان المراد بالنكاح هنا هو الوطى
فيقول الشافعى يلزمك الاشتراك لانه قد تقرر ان النكاح حقيقة فى العقد
كما فى قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم فينبغى حمله هنا عليه فرارا من ذلك فيقول
الحنفى وانت ايضا يلزمك التخصيص لان العقد الفاسد لا يقتضى
التحريم فيقول الشافعى التخصيص اولى مما قلتناه من القول بالاشتراك
وهذا هو معنى قوله فانه مشترك او مختص بالعقد وخص عنه الفاسد
هذه هى المعارضات الواقعة بين الاشتراك والاربعة الباقية **والوجه الخامس**
من العشرة المجاز خير من النقل لعدم استلزامه اى المجاز نسخ الوضع
الاول بخلاف المجاز مثاله كالصلوة فانها فى اللغة الدعاء واستعمالها
فى المعنى الشرعى يحتمل ان يكون بطريق النقل ويحتمل ان يكون بطريق
المجاز من باب اطلاق اسم الجزء على الكل فاذا وقع التعارض بين
الاحتمالين فى مثل هذا اللفظ فالقول بالمجاز اولى **والوجه السادس**
من العشرة الاضمار خير من النقل لانه اى الاضمار مثل المجاز اى
متساويان كما سياتى فى المسئلة الثامنة والمجاز خير من النقل لما عرفت
فى المسئلة الخامسة والمساوى للخير خير مثاله كقوله تعالى
وحرم الربوا فالاية لا بد فيها من تاويل لان الربوا هو لغة الزيادة
وهى يحتمل ان يكون لفظ الربا فى الاية باقيا على حقيقته اللغوية ولفظ
الاخذ مضمرا حتى يكون معنى الاية وحرم اخذ الربا ويحتمل ان يكون الربا

اليها اى ح

فى المسئلة التاسعة ح

منقولا من حقيقته اللغوية الى العقد المشتمل على الزيادة فى النقدين
والمطعومين او المكيلين على اختلاف المذهبين حتى يصير المعنى وحرم
العقد المشتمل على الزيادة فيهما واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين
فى مثل هذا اللفظ فاحتمال الاضمار اولى وهذا هو معنى قوله فان الاخذ
مضمر او الربوا نقل الى العقد **والوجه السابع** من العشرة التخصيص
اولى من النقل لما تقدم من ان التخصيص من المجاز كما سياتى والمجاز خير
من النقل كما بينا فى الوجه الخامس فالتخصيص خير من النقل مثاله مثل
قوله تعالى واحل الله البيع فانه اى البيع المبادلة اى مبادلة مال بمال
مطلقا وهو معناه الحقيقى لغة والحمل على ذلك يقتضى التخصيص اذ
جميع المبايعات ليس بحلال فيحتمل انه اريد معناه اللغوى وخص
البيع الفاسد عن عموم البيع حتى يكون العقد الصحيح حلالا دون
الفاسد او نقل الى المستجمع لشرائط الصحة فيكون منقولا شرعا مع
عدم لزوم التخصيص ورجح الاول لما ذكرنا هذه هى المعارضات الواقعة
بين النقل والثلثة الباقية **والوجه الثامن** من العشرة الاضمار
مثل المجاز لا ترجيح لاحدهما على الاخر لاستوائهما فى استدعاء القرينة
المانعة عن فهم الظاهر وفى توقع وقوع الخفاء فى كل منهما فى تعيين
المضمر والمجاز مثاله مثل قول السيد لعبده الاصغر منه سنا
هذا ابنى فانه يحتمل ان يكون قد عبر بالبنوة عن العتق فيحكم بعتقه
ويحتمل ان يكون لفظ مثل مضمرا تقديره انه مثل ابنى اى فى الحنو
او فى غيره فلا يعتق واذا وقع التعارض بين هذين الاحتمالين فى مثل
هذا اللفظ فلا رجحان لاحدهما على الاخر والمسئلة فيها اختلاف
فى مذهبنا والمختار انه لا يعتق بمجرد هذا اللفظ **والوجه التاسع**
التخصيص خير من المجاز لان الباقى من مفهوم اللفظ بعد التخصيص
متعين لان العام يدل على جميع الافراد فاذا اخرج البعض بدليل
بقيت دلالته على الباقى من غير تامل واجتهاد والمجاز بعد التعبير
بان الحقيقة غير مرادة ربما لم يتعين لجواز ان يكون للفظ مجازات
متساوية فالمتعين للفهم دائما اولى مما لم يتعين وقتا ما مثاله

فى الوجه الرابع ح

خير ح

المذكور فى الآية ح

عن معناه اللغوى الى العقد ح

من العشرة ح

مثل قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد اما التلفظ
اى ما ترك التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه وخص عنه النسيان اى ما
نسى ذكر الله عليه اذ هو ماكول اتفاقا فلا بد من التخصيص او المراد
الذبح اى ما هو غير مذبوح شرعا بطريق المجاز اطلاقا لاسم معقدة الشئ
عليه او لاسم المسبب اى ذكر الله على السبب وهو الذبح ووجه الاول
ما ذكرنا وهذا خلاف ما ينقل عن الشافعى رضى الله عنه انه اباح اكل متروك
التسمية عمدا متمسكا بقوله صلى الله عليه وسلم كلوه فان تسمية الله فى قلب
كل امرئ مسلم وكلام المص مشعر بان التخصيص ليس من المجاز مع ان المختار
ان العام المخصص مجاز كما سيجئ تم المعارضتان الواقعتان بين المجاز و
الوجهين الباقيين والوجه العاشر من العشرة فى المعارضة الواقعة
بين الاضمار والتخصيص التخصيص خير من الاضمار لما مر فى الوجه
الثامن من تساوى الاضمار والمجاز وترافعهما فى الوجه التاسع من ان التخصيص
خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من المجاز الاضمار لانه خير مما ساويه
اعنى المجاز مثاله مثل قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة فقال
بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا وحيوا بدفع شر
هذا القاتل الذى عادوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتلين لان الجانى
اذا اقتص منه فقد انمحى اثمه فيبقى حيا حيوة معنوية فعلى هذين الوجهين
لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحينئذ يحتمل
ان يكون فيه اضمار تقديره ولكم فى مشروعية القصاص حيوة لان الشخص
اذا علم انه يقتص منه فيكف عن القتل فتحصل الحيوة وعلى هذا فلا تخصيص
ويحتمل ان لا يقدر شئ ويكون القصاص نفسه فيه الحيوة اما الحقيقية
ولكن لغير الجانى للمعنى الذى قلناه وهو الانكفاف او المعنوية ولكن للجانى
بخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار لكن فيه تخصيص
تنبيه الاشتراك خير من النسخ لانه اى الاشتراك لا يبطل الخطاب
بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسخ يبطله بالكلية كما سيجئ
فيكون الاشتراك راجحا عليه اذ الاصل عدم بطلان الخطاب ثم بين المعارضات
الواقعة بين اقسام الاشتراك بقوله والاشتراك قد يقع بين علمين كما اذا سمى

فى الخطاب اختلاف ح

صادح

له ح

شخصان

٧٢

شخصان بزيد خير منه اى من وقوع الاشتراك بين علم ومعنى كما اذا سمى
شخص بفضل وما هو اى الاشتراك بين علم ومعنى خير منه اى من
الاشتراك بين معنيين كالقرء لان كون الاشتراك انما كان على خلاف الاصل
لا يراثه الالتباس بحيث كان الالتباس اقل كان اقرب الى الاصل
وارجح والالتباس فى الاعلام اقل منه مما فى اسماء المعانى لان الاعلام
يطلق على اشخاص معدودة واسماء المعانى يتناول المسمى فى اى
ذات كان من الافراد الغير المتناهية ولا شك ان الالتباس
فى الاشخاص المعدودة اقل وقوعا مما فى الافراد الغير المتناهية

الفصل الثامن من الباب الاول فى تفسير حروف يحتاج

اى يشتد الحاجة فى الفقه اليها اى الى معرفة معانيها لارتباط
معرفة بعض الاحكام الفقهية بتحقيقها وفيه اى فى هذا الفصل
مسائل ست المسئلة الاولى فى بيان معنى واو العطف
اختلف الائمة فى معناها فقال بعضهم انها اى الواو للترتيب بين المعطوف
والمعطوف عليه فى الحكم وقال الباقون انها لجمع المطلق على معنى انها يدل
فى عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم فقط
من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر وفى عطف
الجملة على الجملة على اشتراكهما فى الثبوت فقط وهذا هو المذهب المختار واليه
اشار بقوله الواو لجمع المطلق واحتج عليه بثلثة اوجه الاول
قوله باجماع النحاة البصرية والكوفية كما نقل عن ابى على الفارسى
انه قال اجمع نحاة البصرة والكوفة على ان الواو لجمع المطلق حتى
ان سيبويه نص على انها لجمع المطلق فى سبعة عشر موضعا من كتابه
الثانى قوله ولانها اى الواو العاطفة تستعمل حيث يمتنع الترتيب
اما لمفهوم الفعل مثل تقاتل زيد وعمرو فان مفهوم التفاعل هو الاخذ
فى فعل القتل معا ومع المعية يمتنع الترتيب واما القرينة يمنع عنه
نحو جاء زيد وعمرو قبله فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام لكنه
لم يتناقض اتفاقا واذا صح استعمالها حيث يمتنع الترتيب كانت لجمع
المطلق اجماعا اذ لا قائل بالفصل الثالث قوله ولانها اى واو

العطف فى الاسماء المختلفة كواو الجمع والف التثنية فى المتفقة على ما
قال اهل اللغة انهم لما لم يتمكنوا من جمع المختلفة من حيث هى كذلك
وتثنيتها استعملوا واو العطف وهما اى التثنية والجمع لا يوجبان الترتيب
وفاقا بل يفيدان الاشتراك فقط فكذا الواو واستدل من قال
انها للترتيب بوجهين الاول قوله قيل انكر رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومن عصاهما فى قول من قام بين يديه عليه السلام وقال
من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بقوله
عليه السلام بئس خطيب القوم انت ملقنا اياه بقوله قل ومن عصى
الله ورسوله ولو لم تكن الواو للترتيب لم يكن بينهما فرق قلنا فى الجواب
عنه ان الواو فى قوله عليه السلام قل ومن عصى الله ورسوله ليست للترتيب
اذ لا ترتيب بين المعصيتين لامتناع انفكاك احدى المعصيتين عن الاخرى
بل ذلك اى انكار الجمع وتلقين الافراد لان الافراد اى افراد اسم الله تعالى
بالذكر اشد تعظيما وهو قد ترك الثانى قوله قيل لو قال الزوج
لغير المدخول بها انت طالق وطالق طلقة واحدة بخلاف انت
طالق طلقتين فانه يقع فيه الطلقتان وما ذاك الا بافادة الاولى الترتيب
فتبين بالاولى فلا يبقى المحل قابلا للثانية ولا ترتيب فى الثانية فيلحقها
الطلقتان دفعة فلولا الواو للترتيب لما كان بينهما فرق لافادة كل منهما
الجمع من غير ترتيب قلنا فى الجواب عنه ان قوله وطالق معطوف
على الانشاء فيكون انشاء اخر والانشاءات تقع معانيها مترتبة
بترتيب الالفاظ اى الفاظها لان معانيها مقارنة لالفاظها فيكون
قوله وطالق انشاء لايقاع طلقة اخرى فى وقت لا تقبل الطلاق
لانها بانت بالاولى بخلاف قوله طلقتين فانه تفسير لطالق وليس
بانشاء وهذا هو معنى قوله وقوله طلقتين تفسير لطالق المسئلة
الثانية الفاء للتعقيب اى تدل على وقوع الثانى عقب الاول
بغير مهلة لكن فى كل شئ بحسبه فلو قال رجل دخلت مصر فمكة
افاد التعقيب على ما يمكن اجماعا اى لاجماع اهل اللغة عليه ولهذا
اى ولاجل كونها للتعقيب ربط بها الجزاء اى وجب ربط جزاء
الشرط بواسطة الفاء اذا لم يكن الجزاء فعلا نحو ان قام زيد فعمرو

قائم فان الجزاء يجب ان يوجد عقيب الشرط فلو لم يكن الفاء للتعقيب
لما جاز دخولها على الجزاء الواجب وقوعه عقيب الشرط فضلا عن
وجوب الدخول وانما قيد الجزاء بكونه غير فعل لانه ان كان ماضيا
بغير قد لا يدخل الفاء عليه لتاثير حرف الشرط فيه وان كان ماضيا
بقد وجب دخول الفاء عليه لعدم تاثير حرف الشرط فيه نحو قوله تعالى
ان كنت قلته فقد علمته لكن لا يجب حصول الجزاء عقيب الشرط
فلا يدل على التعقيب وان كان مضارعا لا يجب فيها الفاء مطلقا
بل التفصيل المذكور فى كتب النحو بخلاف ما اذا كان الجزاء جملة اسمية
فانه يجب دخول الفاء عليه مطلقا ثم شرع المص فى الجواب عن دليل
مقدر وهو استدلال الخصم على انها ليست للتعقيب بقوله وقوله تعالى
لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم مجاز فان الافتراء فى الدنيا والسحت
وهو الاستيصال انما هو فى الاخرة وجوابه ان الاستيصال
لما كان يقطع بوقوعه جزاء للمفترى جعل كالواقع عقيب الافتراء
مجازا ولا شك ان المجاز خير من الاشتراك المسئلة الثالثة
فى بيان معنى لفظة فى ولفظة فى موضوعة للظرفية اى لظرفية
الزمان او المكان ولو كانت الظرفية تقديرا مثل قوله تعالى ولاصلبنكم
فى جذوع النخل فان الجذع ليس مكانا له حقيقة لكنه مكان له تقديرا
لانه لما تمكن فيه فكانه مكان له ولم يثبت مجيئها اى فى للسببية حقيقة
بل لو كان لكان مجازا دفعا للاشتراك ومن الفقهاء من قال انها قد
تجئ للسببية كما فى قوله عليه السلام فى النفس المؤمنة مائة ابل من الابل
اى بسببها وقوله عليه السلام ان امراة دخلت النار فى هرة
اى بسببها وهو ضعيف اذ لم ينقل عن احد من اهل اللغة
فلذا اعرض المص عنه المسئلة الرابعة فى بيان
معنى لفظة من تكون لابتداء الغاية فى المكان اتفاقا نحو خرجت
من البيت الى المسجد وفى الزمان عند الكوفيين والمبرد وصححه ابن
مالك واختاره ابو حيان لكثرة وروده نثرا ونظما كقوله تعالى من
اول يوم وتكون ايضا لتبيين الجنس نحو قوله تعالى فاجتنبوا الرجس
من الاوثان وتعرف بصحة وضع الموصول موضعها نحو الرجس الذى هو الوثن

الاسماء ح
فيهما ح
ما لو قال لها ح
الجواب ح
حاصل ح
للصلوب ح
اذا لم يكن ذا بيانا يكون لثلاثة معان ح ح
٧٥

والتبعيض نحو اخذت من الدراهم ويعرف بصحة وضع البعض
مكانها وهي اي من حقيقة في الثلثة لشمولها جميع مواردها اذ ثبتت
في الاول مبدا الخروج وفي الثاني الرجس بانه من اي شيء وفي الثالث
الماخوذ فيجعل حقيقة في القدر المشترك لا في كل منها دفعا للاشتراك
والاصل عدمه المسئلة الخامسة في بيان تحقيق معنى الباء
الباء تعدي اللازم اي تجعل الفعل اللازم متعديا بدخولها
في متعلقه نحو ذهبت بزيد اي اذهبته وتجزي الفعل المتعدي
اي تجعله متجزيا متبعضا لما يعلم الفرق بين قولنا مسحت المنديل بالبديهة
وقولنا مسحت بالمنديل فان الاول يقتضي الشمول والثاني
التبعيض قالت الحنفية هذا انما يصح لو ثبت مجيئها للتبعيض وهو
ممنوع كيف وقد نقل عن ابي الفتح بن جني انكاره حيث قال ان ذلك
ما لا يعرفه اهل اللغة اي لم ينقل عنهم ذلك فان امثال هذه المباحث انما
يكون بالنقل ورد في محصول الامام قول ابن جني بانه شهادة نفي
اي الشهادة على النفي وهي غير مسموعة وفيه نظر لانه يدعي عدم
الورود مستندا لا بعدم النقل بل بتتبع الورود كما في مجيء لفظة في للسببية
وبينهما فرق المسئلة السادسة في تحقيق معنى لفظة انما وهي
للحصر لان كلمة انما مركبة من لفظة ان ولفظة ما ولفظة ان في اللغة للاثبات
ولفظة ما للنفي فبعد التركيب يجب ان يبقى كل منهما على معناه اذ
الاصل بقاء ما كان على ما كان فيجب الجمع بين النفي والاثبات على ما امكن
اي بقدر الامكان وحينئذ نقول لا جائز ان يجتمع النفي والاثبات
على شيء واحد للزوم التناقض ولا ان يكون النفي راجعا الى المذكور والاثبات
للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين العكس لانه الممكن وهو
المراد بالحصر ~~وهذا ضعيف لان المعروف عند النحويين ان ما كافة~~
~~... ما الكافة موطئة لدخول الفعل~~ الثاني التمسك بقول
الفصحاء وقد قال الاعشى مخاطبا لعلقمة مفضلا عامرا عليه
ولست بفتح التاء قال الجوهري بالاكثر منهم حصى اي عددا وانما
العزة للكاثر اي للذي كثر عدد اتباعه واشياعه وقال الفرزدق
انا الذائد الحامي الذمار وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي

البدء ع

واستدل عليه بوجهين الاول بقوله ع

كالاعشى و الفرزدق ع

ووجه الاستدلال ان المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكاثر و
حصر الدفع فيه فلو لم يجعل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل
مقصود الشاعر وعورض ما يدل على كون انما للحصر بقوله تعالى
انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فانه لو افاد الحصر لكان
من لم يحصل له الوجل لا يكون مؤمنا وليس كذلك قلنا في الجواب
عنه المراد بالمؤمنين في الاية الكاملون في الايمان وقلوبهم وجلة
عند الذكر فائدة من ادوات الحصر الا على اختلاف فيها
ياتي في بابه ان شاء الله تعالى ومنها حصر المبتدا في الخبر نحو العالم زيد و
صديقي زيد ومنها تقديم المعمول على ما قاله الزمخشري وجماعة نحو
اياك نعبد الفصل التاسع من الباب الاول من الكتاب الاول
في كيفية الاستدلال بالالفاظ اي بالفاظ كتاب الله تعالى واحاديث
الرسول صلى الله عليه وسلم على الاحكام الشرعية وفيه اي في هذا
الفصل مسائل خمس وفي بعض النسخ ما يدل على ان فيه سبع
مسائل لان الاستدلال بالخطاب متوقف على امرين احدهما عدم
الخطاب بالمهمل وثانيهما عدم الخطاب بما هو في حكم المهمل المسئلة
الاولى في بيان عدم جواز الخطاب بالمهمل لا يجوز ان يخاطبنا الله تعالى
بالمهمل اي بلفظ مهمل لا معنى له خلافا للحشوية لانه اي الخطاب بالمهمل
هذيان وهو نقص والنقص على الله تعالى محال والظاهر ان هذا
مصادرة على المطلوب كما قال الجاربردي اذ تقدم ان الهذيان هو
اللفظ المركب المهمل فكانه قيل لا يخاطب بالمهمل لانه مهمل احتجت
الحشوية على جواز الخطاب بالمهمل بامور ثلاثة الاول
باوائل السور اي بالحروف المقطعة في اوائل السور نحو قوله تعالى
كهيعص الم يس حم ونحوها فانها مهملة مع انه تعالى خاطب بها قلنا
في الجواب عنها لا نسلم انها مهملة بل هي اسماؤها اي اسماء السور على ما عليه
كثير من المفسرين فلا تكون مهملة والثاني بان الوقف على قوله تعالى وما
يعلم تاويله الا الله واجب حتى يكون قوله والراسخون في العلم مستانفا
والا اي وان لم نقف عليه لعطفنا قوله والراسخون على الله فيكون

الذين ع

لا دلالة له على المعنى ع

فيكون يقولون آمنا حالا بمعنى قائلين ذلك وهو باطل لانه اما حال عن
المجموع فيلزم ان يكون الله قائلا آمنا كالراسخين وهو غير جائز او حال
عن الراسخين فقط ~~ولو كان حينئذ~~ لو كان كذلك يتخصص المعطوف
بالحال دون المعطوف عليه وهو باطل ايضا لانه مناف للقاعدة المقررة
في العربية من ان المعطوف في حكم المعطوف عليه فثبت ان الوقف
على قوله الا الله واجب واذا كان الوقف عليه واجبا فقد خاطبنا الله
بما لا نفهم وهو المهمل ويؤيد ما قالت الحنفية في تفسير المتشابه
ما لا طريق الى معرفته اصلا قال السيد العبري وفيه نظر لان المهمل
ما لا وضع له لا ما لا يعلم تأويله لجواز كونه موضوعا مع ذلك ~~الثاني~~
~~[illegible]~~ قلنا في الجواب
عنه يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا لبس اي لا التباس
للعلم بكونها حالا عن المعطوف دون المعطوف عليه مثل قوله تعالى
ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان قوله نافلة حال عن المعطوف
فقط وهو يعقوب اي حال كون يعقوب نافلة لان النافلة ولد
الولد وانما هو يعقوب دون اسحق وما نحن فيه كذلك لان العقل
قاض بان الله تعالى لا يقول آمنا به والثالث بقوله تعالى طلعها كانه
رؤس الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد ان لو علمنا رؤس الشياطين
ونحن لا نعلمها قلنا في الجواب عنه انه ~~[illegible]~~ مثل
في الاستقباح ~~[illegible]~~ المسئلة
الثانية ~~لا يجوز ان يعني الله تعالى بكلامه خلاف الظاهر اذا كان~~
~~هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه~~ ولا يجوز ان يعني
الله تعالى خلاف الظاهر من غير بيان اي نصب قرينة تدل عليه
لان اللفظ الخالي عن البيان بالنسبة اليه اي الى ذلك المعنى مهمل
اي غير مفيد لمعنى باللفظ كالمهمل وهو لا يليق بكلامه تعالى قالت
المرجئة لا نم ان اللفظ المراد به غير الظاهر من غير بيان مهمل فان المهمل
ما لا فائدة له وهذا اللفظ له فائدة لانه اذا تكلم بكلام ظاهره يقتضي
الوعيد مع انه لا يريد ذلك حصل منه تخويف الفسقة والتخويف

اى انه موضوع للمتخيل يستقبحون ذلك المتخيل ويضربونه المثل به في الاستقباح صح

اذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان كآيات التشبيه صح

يفيد

٧٧

يفيد انحجامهم عن الفسق فهذه فائدة حاصلة منه واجاب
المص بالمعارضة بقوله قلنا في الجواب عنه حينئذ يرتفع الوثوق
عن قوله تعالى يعني انا لو فتحنا هذا الباب لارتفع الوثوق
عن اقوال الله تعالى واقوال رسوله صلعم اذ ما من خطاب الا ويحتمل
ان يكون المراد منه امرا وراء ظاهره وذلك معلوم الفساد وايضا
فالانحجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب ولنا ايضا لو كان
مثل هذه الفوائد مما يمنع مهملية اللفظ لوجب ان لا يوجد
في الدنيا لفظ مهمل اذا تلفظ به المتلفظ يفيد فائدة وهي كون
المتلفظ حيا ناطقا لكن كون المهمل غير مهمل معلوم البطلان
المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم
بعض المدلولات على البعض اعلم ان الخطاب اما ان يدل
على الحكم بمنطوقه قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه
اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق كما سيأتي
بيانه ان شاء الله تعالى الاول ان يدل اللفظ بمنطوقه وهو المسمى بالدلالة
اللفظية فيحمل على المدلول الحقيقي الشرعي ان وجد اذ الشارع
انما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام في الابل السائمة زكوة
فانه يحمل على وجوب الزكوة الشرعية ثم يحمل على المدلول العرفي لاعتبار
الشرع العرف في كثير من الاحكام كالايمان وغيرها ثم على المدلول
اللغوي حقيقة ان لم يكن ثمه صارف اذ هي الاصل ثم على المدلول
المجازي ان دلت عليه قرينة او يدل على الحكم بمفهومه وهو اي
المفهوم اما ان يلزم عن مدلول مفرد يتوقف تحقق مدلول هذا
المفرد عليه اي على هذا المفهوم عقلا او شرعا والاول مثل ارم
فان المفهوم اللازم عن مدلوله الذي هو تحصيل فعل الرمي اخذ
القوس مثلا وهو مما يتوقف هذا المدلول عليه عقلا والثاني نحو اعتق
عبدك عني بالف درهم او بغير شيء والمفهوم اللازم من مدلول اعتق
تمليك العبد بالبيع او الهبة وذلك المفهوم مما يتوقف عليه تحقق هذا

اى على تقدير فتح هذا الباب صح

عطف على قوله بمنطوقه صح

المدلول شرعا اذ لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم كانه قيل في الاول خذ هذا
القول ثم ادم بها وفي الثاني بع او هب هذا العبد مني ثم كن وكيلي في الاعتاق
ويسمى ما لزم عن مفرد توقف عليه عقلا او شرعا اقتضاء لان الخطاب
يقتضيه او يلزم المفهوم عن مركب موافق مفهومه منطوقه في الحكم
اي في الجواز والحرمة والايجاب ونحوها وهو اي هذا المفهوم اللازم
عن المركب يسمى فحوى الخطاب اي معناه كما قال الجوهري ويسمى
ايضا تنبيه الخطاب ولحن الخطاب كدلالة تحريم التأفيف المدلول
عليه بقوله تعالى ولا تقل لهما أف على تحريم الضرب ودلالة جواز المباشرة
الى الصبح الدال عليه قوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط
الابيض اي الصبح على جواز الصوم جنبا اذ لو لم يجز لوجب ان يحرم
الوطء في اخر جزء من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وهو مخالف
لمنطوق الاية اعني جواز المباشرة الى طلوع الفجر لكون حتى لانتهاء الغاية
فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت في هاتين الايتين موافق
لمدلوله في محل النطق وهو التحريم في الاية الاولى والجواز في الثانية
او يلزم المفهوم عن مركب مخالف مفهومه منطوقه في الحكم كلزوم نفي
الحكم عن ما عدا المذكور بسبب تخصيصه بالذكر كما سيأتي البحث عنه
في المسئلة الاتية ويسمى ذلك دليل الخطاب ولحن الخطاب
ومفهوم المخالفة وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية
ومفهوم العدد وقد ذكر المص جميع ذلك عقيب هذه المسئلة الا الغاية
فانه اخرها الى التخصيص المسئلة الرابعة في بيان اقسام دليل
الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد من حرف انما الثاني
مفهوم الاستثناء الثالث مفهوم الغاية الرابع مفهوم الاسم اسم علم
او اسم جنس مشتق او غير مشتق ويقال له مفهوم اللقب الخامس
مفهوم الصفة سواء كانت زائلة او لا السادس مفهوم الشرط السابع
مفهوم العدد وقد اورد ههنا اربعة مفهوم اللقب ومفهوم الصفة
ومفهوم الشرط ومفهوم العدد وترك بقية الاقسام لخفاء البعض
ومجيء الاخر ثم بين مفهوم اللقب فقال تعليق الحكم طلبا كان او

والتسلب ح

عطف على يقتضيه

ومفهوم الموافقة ح

[illegible]

[illegible]

واليه اشار بقوله ح

من المذكورات ح

جزء ١٢

78

نحو زيد قائم ح

تعلق بكل في الغنم زكاة ح

خبرا بالاسم سواء كان علما او اسم جنس او اسم لقب لا يدل على نفيه
اي نفي الحكم المعلق بهذا الاسم عن غيره اي غير ذلك الاسم فان المثالين
لا يدلان على نفي القيام عن غير زيد ونفي الزكوة في غير الغنم والا اي و
ان لم يكن كذلك بل دل على نفي الحكم عما عداه لما جاز القياس لان النص
الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان كان متناولا للفرع فلا قياس
لثبوت الحكم فيه ايضا بالنص وان لم يكن متناولا له فكذا لان التنصيص
على حكم الاصل يكون دالا على نفي الحكم عن غيره فيكون دالا على نفي
الحكم عن الفرع فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس
لتقدم النص على القياس لكن جواز القياس مما يسلمه الخصم
فبطل القول بهذه الدلالة هذا هو مذهب الجمهور خلافا لابي بكر بن
الدقاق وبعض الحنابلة واستدلوا بان لا فائدة في التخصيص بالذكر
سوى نفي الحكم عن الغير وبان من قال ليست اختي بزانية يبادر
منه الى الفهم نسبة الزنا الى اخت الخصم ولذا وجب الحد عليه عند مالك
واحمد ولولا مفهوم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع حصر
الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالخصام وارادة
الايذاء والتقبيح ومنها مفهوم الصفة واليه اشار بقوله وتعليق الحكم
باحدى صفتي الذات اي الوجودية والعدمية مثل قوله عليه السلام
في سائمة الغنم زكوة يدل فان الذات وهو الغنم له صفتان احديهما
السائمة والاخرى المعلوفة وقد علق عليه السلام الحكم وهو وجوب
الزكوة باحدى صفتي الزكوة وهي السائمة فانه يدل على نفي الحكم
وهو الزكوة من ~~الغنم المعلوفة~~ ما لم يوصف بتلك الصفة كافادته للثاني
نفي وجوب الزكوة في المعلوفة ما لم يظهر للتخصيص فائدة اخرى غير نفي
الحكم عن غير المذكور اما اذا كان له فائدة اخرى مثل ما سئل عنه عليه السلام
هل في سائمة الغنم زكوة فقال عليه السلام في سائمة الغنم زكوة او كان الغرض
من التخصيص المنع عن العادة المذمومة فان من عادتهم المذمومة
قتلهم اولادهم خشية الفقر فقال ولا تقتلوا اولادكم خشية

مدلوله ح

من الشافعية ح

اشار ح

او قيل بحضرته لفلان غنم سائمة فقال عليه السلام في الغنم السائمة زكوة ح

اطلاق فلا يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور بخلاف ما اذا لم يظهر فانه يدل
خلافا لابي حنيفة وابن شريح والقاضي ابي بكر وامام الحرمين وحجة الاسلام
الغزالي فانهم ذهبوا الى انه لا يدل لنا اي الدليل على انه اي نفي الحكم
عما عدا الموصوف بالصفة ~~علا انه اوجه الاول ان~~ المتبادر الى
الفهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم مطل الغني ظلم فانه يتبادر الى
الفهم ان مطل الفقير ليس بظلم ومن قولهم الميت اليهودي لا يبصر
فانه يتبادر منه الى الفهم ان الميت الغير اليهودي يبصر ولذلك يستهزئ
بهذا الكلام ويضحك منه والثاني ان ظاهر التخصيص بالوصف يستدعي
فائدة والا لكان التخصيص عبثا وهو لا يليق بكلام البلغاء فضلا
عن كلام الشارع وتخصيص الحكم بالمذكور فائدة وهو ظ فالفائدة
التي استدعاها التخصيص اما تخصيص الحكم بالمذكور او غيره وغيرها
اي غير هذه الفائدة منتف بالاصل اذ الاصل العدم الغير فتعين
ان الفائدة منحصرة فيه وهو المط والثالث ان الترتيب اي ترتيب
الحكم على وصف يشعر بالعلية اي بعلية ذلك الوصف لذلك الحكم كما ستعرفه
في باب القياس وح فاما ان يكون لذلك الحكم علة اخرى غير ذلك الوصف
او لا يكون والاول باطل اذ الاصل نفي علة اخرى فيتعين الثاني
وح ينحصر العلة في ذلك الوصف واذا كان كذلك فينتفي الحكم بانتفائه
اي انتفاء ذلك الحكم الوصف لان المعلول يزول بزوال العلة واذا
انتفى الحكم بانتفاء الوصف ثبت ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات
يدل على نفي الحكم عما ليس له تلك الصفة وهو المط وعورض هذه الادلة
وقيل ما ذكرتم وان دل على ان تعليق الحكم باحدى صفتي الذات
يدل على نفي الحكم عما عدا المتصف بها ولكن معنا ما ينفيه وهو انه
لو دل التعليق باحدى صفتي الذات على نفي الحكم عما عدا المذكور لدل
عليه اما مطابقة او تضمنا او التزاما لان نفي الحكم عما عدا المذكور ان
كان مدلول اللفظ كان دلالته عليه مطابقة وان كان لازما لمدلوله سواء
كان جزءه او خارجا عنه كان دلالة اللفظ عليه التزاما وكلاهما منتف
~~اما المطابقة فلان اللفظ لم يوضع له لا لغة ولا لكل احد واما الالتزام~~

اللغوى

اللغوي قلنا في الجواب عنه ان اللفظ دل على نفي الحكم عما عدا المذكور
التزاما لما ثبت ان الترتيب اي اي ترتيب الحكم على الوصف يدل على
العلية اي علية الوصف للحكم وان الاصل عدم علة اخرى وانتفاء العلة
يستلزم انتفاء معلولها المساوي لها وهو المط واعترض عليه
وقيل بان تعليق الحكم بالصفة لو دل على نفي الحكم عما عدا المذكور
لما كان قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق دالا على جواز قتل
الاولاد عند عدم الخشية من الفقر لكنه ليس كذلك فبطل ما ذهبتم
اليه قلنا في جوابه ان هذا وامثاله غير المدعى لان مدعانا انه يدل
حيث لا يظهر للتخصيص فائدة اخرى كما تقدم وهنا له فائدتان احدهما
انه الغالب من احوالهم او الدائم والثاني انه يدل على المسكوت
عنه بطريق الاولى فكذا التخصيص بالشرط وفي بعض النسخ
الخامس التخصيص بالشرط اي تعليقه على باداة الشرط يدل على نفي الحكم
عما انتفى فيه ذلك الشيء والانسب ان يذكر لفظ التعليق هنا والتخصيص
فيما سبق مثل قوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن فانه
يدل على وجوب الانفاق عند عدم الحمل لما مر من الدلائل في مفهوم
الصفة ويدل عليه لفظ كذا ولان مثل كلمة ان اذا دخلت على شيء جعلته
شرطا لما ذكر بعده باجماع اهل العربية والمشروط ينتفي بانتفاء الشرط
لان شرط الشيء عبارة عما يتوقف عليه الشيء وانتفاء الموقوف عليه
يستلزم انتفاء ما يتوقف عليه وهذا هو معنى قوله فانه ينتفي المشروط
بانتفائه اي الشرط قيل عليه بان تسمية ان حرف شرط اصطلاح للنحاة
لا انها موضوعة للشرط بالمعنى المذكور لغة فيكون منقولة عن موضوعها
الاصلي فلا يفيد قلنا في الجواب عنه انها غير منقولة عن موضوعها
الاصلي بل هي مستعملة فيه اذ الاصل عدم النقل وهذا الجواب
ينفع في كثير من المباحث اعترض مرة اخرى وقيل سلمنا ان
كلمة ان وضعت للشرط لكن لا نم انتفاء المشروط بانتفاء الشرط
وانما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه كما لو قيل صح صلوتك
ان توضأت ولا يصح عدم الصحة لو لم تتوضأ لجواز ان يصح بشرط آخر

كالتيمم مثلا قلنا في جوابه حينئذ اى يكون للشرط بدل يقوم مقامه
يكون الشرط احدهما اعنى البدل او المبدل عنه فافرض شرطا معينا
وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطا وحده اذا لم ينتف المشروط
بانتفائه لا يقدح في مدعانا اذ هو المراد بقوله وهو غير المدعى لان
المدعى ان المشروط ينتفي بانتفاء الشرط لا ان المشروط ينتفي بانتفاء
غير الشرط حتى اذا لم ينتف يبطل مدعانا ثم عورض وقيل
ما ذكرتم وان دل على ان الحكم المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عما
انتفى عنه الشرط ولكن معنا ما ينفيه فان قوله تعالى ولا تكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا علق الحكم وهو النهي عن الاكراه
على الشرط وهو ارادة التحصن مع انه ليس دالا على جواز الاكراه
عند عدم ارادة التحصن لان الاكراه على البغاء حرام سواء اردن
التحصن اولا قلنا في الجواب لا نم انه ليس كذلك اى لا نم ان الحرمة
غير منتفية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمته لا
يستلزم جوازه لان زوال الشيء قد يكون لطريان الحل وقد يكون لامتناع
وجوده عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع
اخرى وههنا قد انتفى الموضوع لانه اذا لم يردن التحصن فقد
اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن عليه لان الاكراه
هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان ممتنعا فلا يتعلق
به الحرمة لان المستحيل لا يجوز التكليف به وهذا هو معنى قوله
بل انتفى الحرمة لامتناع الاكراه ومنها مفهوم العدد المشار اليه بقوله
والتخصيص بالعدد وفي بعض النسخ السادسة اى المسئلة
السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزائد على ذلك العدد والناقص
عنه لا نفيا ولا اثباتا لان الاعداد ان لم تتخالف بالحقيقة جاز اشتراكها
في حكم وان تخالفت فيها فكذلك لان المتخالفين قد يشتركان في حكم
وتفصيله ان يقال العدد الذي علق به الحكم اما ان يكون علة
لذلك الحكم اولا فان كان علة له فالتعليق به يدل على ثبوت ذلك
الحكم في الزائد عليه لكون العلة وهو ذلك العدد موجودا في الزائد

دون

ليس كذلك اى ح

ان حرمة الاكراه لا ينتفي بانتفاء ارادة التحصن ح

دون الناقص عنه كقوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فان القلتين علة لاندفاع النجاسة فان زاد على القلتين
يطهر ايضا وان نقص لا وان لم يكن العدد علة لذلك الحكم فان
كان الحكم حظرا كتحريم جلد الزاني الزائد على المائة او كراهة ككرا هة
غسل اعضاء الوضوء اربع مرات دل على التحريم والكراهة
فيما فوقه دون ما دونه وان كان ايجابا كوجوب خمس صلوات
او اباحة كاباحة نكاح اربع زوجات او ندبا كتصدق دينار
في وطي الحايض دل على ثبوت مثله في الناقص دون الزائد
المسئلة الخامسة وفي بعض النسخ السابعة النص الذي يستدل
به على الحكم اما ان يستقل بافادة الحكم وقد مر البحث في كيفية دلالته
فيه بمنطوقه ومفهومه او لا يستقل بالافادة بل يحتاج الى مقارن
ينضم اليه حتى يفيد حكما والمنضم اليه المقارن له حينئذ اما نص
اخر ثم هذا النص مع الاول اما بحيث يدل كل منهما على مقدمة
من مقدمتي الدليل مثل دلالة قوله تعالى افعصيت امري مع دلالة
قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان الاول
يدل على الصغرى وهو ان تارك الامر عاص والثاني على الكبرى
وهو ان كل عاص في النار والمجموع المركب منهما هو الشكل الاول
يدل على ان تارك الامر يستحق النار وهي النتيجة او بحيث يدل
احد النصين على ثبوت حكم للشيئين والاخر على ثبوت بعض ذلك
الحكم لاحدهما فتعين ثبوت الباقي للاخر وهذا مثل دلالة قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان مدة الحمل اى اقلها
ستة اشهر فان الاول يدل على ان المدة للحمل والرضاع ثلثون
شهرا والثاني على ان بعض هذه وهي اربعة وعشرون شهرا يحتمل ان
يحمل الحمل على الحمل بالبدل او نقول انه تعالى ذكر شيئين وعين لهما
مدة وكانت لكل منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين الا انه قام
المقتضي لاحدهما وهو الحمل كالاجماع على ان اقله ستة اشهر

النسخ ح

المدة ح

للرضاع فتعين الباقي وهو ستة
اشهر للحمل وعشرون من جمل مدة الرضاع
ثلثون شهرا ٤٤

وحديث عائشة رضى الله تعالى عنها فى انه لا يكون اكثر من سنتين
فبقى فى الثانى على ظاهره وقوله تعالى حولين لا يدل على نفى الزايد و
لو سلم فمحمول على مدة استحقاق الاجرة وكذا قوله عليه السلام لا رضاع
بعد حولين او اجماع عطف على قوله اما نص آخر اى والمقارن للنص
اما اجماع كدلالة ما دل على ارث الخال وهو قوله تعالى واولوا الارحام
بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله فانه يدل على انه الوارث مع الاجماع
الدال على ان الخالة بمثابته اى بمثابة الخال فى استحقاق الارث
فذلك النص وهذا الاجماع دالان على ارثها اى ارث الخالة
وهو متعلق بقوله كدلالة ما الخ ثم لما فرغ المص من الباب الاول
من الكتاب الاول شرع فى الباب الثانى منه فقال

الباب الثانى فى مباحث الاوامر والنواهى وفيه اى
فى هذا الباب فصول ثلثة اذ البحث اما عن الامر او النهى
والاول اما عن مدلول لفظ الامر او صيغته **الفصل الاول**
فى بيان لفظ الامر اى لفظ الف ميم را لا فى مدلولهما وفيه اى
فى هذا الفصل مسئلتان **المسئلة الاولى** انه اى لفظ الامر
حقيقة فى القول الطالب للفعل اى الصيغة الموضوعة لطلبه
نحو افعل وليفعل لانه اطلق عليه والاصل الحقيقة ولعدم صحة
السلب اذ لا يقال لمن تكلم بهذا القول انه لم يأمر ثم اختلف
فقال بعضهم مفهوم الامر هذا فقط سواء صدر ممن هو اعلى مرتبة
من المطلوب منه او ممن هو ادنى رتبة منه او ممن يساوى فى الرتبة
كما هو راى الاشعرى واختيار المص واعتبرت المعتزلة
قيد العلو فى ماهية الامر دون الاستعلاء بناء على انهم قالوا
الآمر يجب ان يكون اعلى رتبة من المأمور حتى يسمى القول الطالب
امرا محتجين باستقباح العرب قول من قال امرت الامير و
استحسان قوله سألته فلولا اعتبار علو الرتبة لما كان كذلك واعتبر
ابو الحسين البصرى قيد الاستعلاء فى تعريفه بان يعد الآمر نفسه
اعلى رتبة من المأمور لان من هو اعلى رتبة من الغير لو قال

٢٥

اوراق

٨١

له على سبيل الخضوع افعل لا يقال انه امره ولو قال لمن هو ادنى رتبة
منه له افعل على سبيل الاستعلاء قيل انه امره فعلم ان مدار الامر على
اعتبار الاستعلاء واستدل المص على فساد اشتراط القولين بقوله
ويفسدهما اى يفسد اعتبار قيدى العلو والاستعلاء قوله تعالى حكاية
عن فرعون حين استشار قومه ماذا تأمرون فانه اطلق الامر
على القول الطالب للفعل الصادر عن قوم فرعون بلا علو لان
فرعون كان اعلى رتبة منهم ولا استعلاء لانه كان يدعى الهيتهم ولما
ثبت كون الامر حقيقة فى القول المخصوص فهو ليس حقيقة فى غيره
كالفعل مثلا دفعا للاشتراك اذ هو خلاف الاصل **فان قلت**
لو لم يكن حقيقة فى الغير لكان مجازا وهو ايضا خلاف الاصل **قلت** سلمناه لكن
المجاز خير من الاشتراك لما عرفت وقال بعض الفقهاء انه اى
لفظ الامر مشترك لفظا بينه اى بين القول المخصوص وبين الفعل ايضا
لانه اى لفظ الامر يطلق عليه اى على الفعل مثل قوله تعالى وما امرنا
اى فعلنا الا واحدة كلمح بالبصر وقوله تعالى وما امر فرعون اى فعله
برشيد اذ القول لا يوصف بالرشد بل بالسداد والاصل فى الاطلاق
الحقيقة فيكون حقيقة فى الفعل ايضا وهو المدعى قلنا فى الجواب
عنه المراد بلفظ الامر فى الآيتين هو الشأن مجازا وهو اولى من
الاشتراك ووجه المجاز ان الشأن اعم من القول والفعل
فالتعبير عنه بالقول من باب اطلاق اسم الخاص وارادة
العام قال ابو الحسين البصرى اذا قيل امر فلان بالاضافة
تردد نا بين القول المخصوص والفعل والشئ والصفة والشأن
وهو اى تردد الذهن عند سماع اللفظ قبل تحقق القرينة فى امور
متعددة آية الاشتراك اى علامته قلنا فى الجواب عنه لا نم التردد
الذهن عند اطلاقه مطلقا بل يتبادر القول المخصوص الى الفهم
فيكون حقيقة فيه **المسئلة الثانية** فى بيان ماهية الطلب
وانما احتاج الى بيانه لانه لما اخذه فى تعريف الامر اراد بيان حقيقته
فقال الطلب بديهى التصور اى لا يحتاج فى معرفته الى تعريف

لفظ الامر مشترك بين خمسة اشياء المشار اليها بقوله اذا قيل

بحدّاو رسم كالجوع والعطش وسائر الوجدانيات فان ا‌مِن لم يمارس
العلوم ولم يعرف الحدود والرسوم يامر وينهى يدرك التفرقة بين طلب
الفعل وطلب الترك بالبديهة بدليل انه يأتي في مقام الامر وينهى في مقام
النهى فلولا ان ماهية الطلب بديهية لم يتأت منه ذلك وهو اى الطلب
غير العبارات المختلفة اذ هو معنى واحد قائم بذاته بالنفس لا يختلف
باختلاف الامم واللغات والصيغ والعبارات تختلف باختلافها
وكذا الطلب غير الارادة خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الطلب
هى ارادة المأمور به لنا اى الدليل على ان الطلب غير الارادة هو
وجهان الاول ان ايمان الكافر مأمور به اجماعا وليس بمراد لله
تعالى لان الايمان والحالة هذه ممتنع اذ لو آمن لانقلب علم الله تعالى جهلاً
واذا كان ممتنعا فلا يصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم وقد اشار
الى هذا الدليل بقوله لما عرفت ~~ولم يتقدم له في المنهاج ذكر~~ وقرره
~~كثير من الشراح على غير هذا الوجه فانهم استدلوا على عدم ارادته~~
~~بعدم وقوعه وهذا خفاؤه على الطلب~~ والثانى ان المهدد عدوه
في ضرب عبده اذا قال اضرب عبدى لانه لا يمتثل امرى
واراد اظهار عصيانه فانه يأمره ممن يلومه على الضرب ولا يريد ان
يفعل ذلك الفعل حذرا عن اللوم فقد وجد الطلب من غير الارادة
فهى غيرها واعترف ابو على الجبائى وابنه ابو هاشم بان الطلب
غير الارادة ولكنهما شرطا الارادة اى ارادة الفعل في الدلالة اى
في دلالة صيغة الامر على الطلب اذ صيغة الامر كما يراد بها الطلب
يراد بها التهديد ايضا كما سيجئ مثاله فلا بد من مميز ليتميز الطلب
عن التهديد فان الصيغة للاول دون الثانى قلنا في الجواب
عنه ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هى بحسب وضع اللفظ لها وهو
حينئذ كونه اى كون صيغة الامر مجازا في التهديد حقيقة في الطلب كاف
في الفرق بينهما فوجب عند اطلاقه مطلقا حمله على الحقيقة وهو الطلب
ولما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل شرع في ذكر صيغته
فقال الفصل الثانى في صيغته اى في المباحث المتعلقة

بالتغاير بين مفهومى الامر او الطلب والارادة ح

كاضرب عبدى ح

بالصيغة كافعل مثلا ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع
المقرون باللام قال السيد العبرى اى في بيان مدلول صيغة
الامر حقيقة ومجازا اقول هذا غير سديد لاقتضائه حصر
الفصل فيما ذكر وليس كذلك وفيه اى في هذا الفصل مسائل
ست الاولى ان صيغة افعل ترد لستة عشر معنى ا من
المعانى الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قوله اقيموا يفيد
الوجوب بلا قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجئ ب الندب
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى آتاكم
فان كلا من الكتابة وايتاء المال مندوب لكونه مقتضيا للثواب
مع عدم العقاب على الترك ومنه اى ومن الندب التاديب كقوله
عليه السلام لابن عباس رضى الله عنهما كل مما يليك فان الادب
مندوب اليه وانما فصله لانه من روادفه لان الندب لثواب
الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وذلك
انما يفيد ملكة تصدر عنها الافعال المستجلبة للثواب ج الارشاد
نحو قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين فانه تعالى ارشد العباد عند
المداينة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنياوية فقط اذ لا ينقص
الثواب بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله د الاباحة كقوله
تعالى كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن يجب ان يكون الاباحة
معلومة من غير الامر حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة ه التهديد
اى التخويف كقوله تعالى اعملوا ما شئتم لظهور انه ليس المراد الاذن
بالعمل بما شاؤا ومعونة القرائن على ارادة التخويف ومنه اى من
التهديد الانذار وهو ابلاغ مع تخويف كقوله تعالى قل تمتعوا بكفركم
قليلا فان مصيركم الى النار فان قوله قل امر بالابلاغ و الامتنان على
العباد كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله فان اقتران قوله مما رزقكم الله
بالامر قرينة للامتنان على العباد والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة
هى الاذن المجرد والامتنان ان يقترن به ذكر احتياجنا اليه او عدم
قدرتنا عليه ونحوه كالتعرض في هذه الاية الى ان الله تعالى هو الذى

المسئلة ح

يمتاز بعضها عن بعض بالقرائن ح

دزقه وفرق بعضهم بان الاباحة يكون في الشيء الذي سيوجد بخلاف
الامتنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الامتنان انما يكون
في ماذون فيه ز الاكرام للمامور كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين
فان ضم السلامة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة كونها للاكرام
والعلاقة هي المشابهة في الاذن ايضا ح التسخير كقوله كونوا اي صيروا
قردة خاسئين وقد صاروا كما اراد وهو معنى التسخير قال السيد
العمرى لانه تعالى انما خاطبهم بذلك في معرض تذليلهم اقول مجرد
هذا لا يفيد كونه للتسخير بل انما يناسب بمثل قوله تعالى ذق كما يجيء ط التعجيز
نحو قوله تعالى فاتوا بسورة من مثله اي القرآن اعجزهم بطلب المعارضة عن
الاتيان بها والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان التعجيز انما هو
في الممتنعات والايجاب في الممكنات ى الاهانة نحو قوله تعالى للجهنمي ذق
انك انت العزيز الكريم فانه للاهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد
ان الوصف بالعزيز الكريم استهزاء بهم والانسب جعله من الاذلال
وما للاهانة مثل قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا مما يقصد به قلة المبالاة
بهم سواء كانوا اعزاء او اذلاء ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من
التسخير ويقرب من هذا ما سماه احتقارا كما يجيء والعلاقة فيه وفي الاحتقار
هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيهم من تاهيلهم
لخدمته اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفع درجاتهم يا التسوية
بين الشيئين كقوله اصبروا او لا تصبروا اي الصبر وعدمه سيان
في عدم الجدوى والفرق بينها وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه
توهم ان ليس له الاتيان بالفعل فابيح له وفي الاول كانه توهم رجحان
احد الطرفين فيرفع ذلك بالتسوية وعلاقته هي المضادة ايضا لان
التسوية بين الفعل والترك مضادة لوجوب الفعل يب الدعاء
كقولك اللهم اغفر لي فانه طلب الغفران تضرعا والعلاقة فيه وفيما بعده
ما عدا الاخير هو الطلب يج التمني كقول امرء القيس ٭ الا ايها الليل
الطويل الا انجلي ٭ بصبح وما الاصباح منك بامثل ٭ فان الشاعر يتمنى انجلاء
الليل وانكشافه فان قلت الليل وان كان طويلا يرجى انجلاؤه فالانسب

والفرق بين التسخير والتكوين الآتي ان التكوين سرعة الوجود عن العدم وليس فيه انتقال من حالة الى حالة والتسخير هو الانتقال من صورة او صفة الى اخرى او الى حالة اخرى والتسخير لغة هو الذلة والامتهان ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين اي ذلله لنا لتركبه والعلاقة فيه وفي التكوين هي المشابهة في التحتم في وقوع هذين وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيهما هو الطلب
منه سلمه الله

بصبح

حل

حمل الشاعر على الترجي لا التمني قلت المحب المبتلي بلواعج
الاشتياق وشدائد الفراق يتوهم ان مقاساة الهموم لا ينقطع كما قيل
٭ وليل المحب بلا آخر ٭ فكانه لا يرتقب انجلاءها وليس له طماعية
وتوقع فيه فلذا حمله على التمني يد الاحتقار كقوله تعالى حكاية عن موسى
يخاطب السحرة بل القوا ما انتم ملقون فيه احتقار سحرهم في مقابلة
المعجزة يه التكوين وهو الايجاد نحو كن قوله تعالى كن فيكون اذ ليس المراد
حقيقة الخطاب والايجاب والا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بما ليس
في الوسع ان كان للموجود وتكليف المعدوم بان يصير موجودا ان كان
للمعدوم فهو مجاز عن سرعة تكوينه تعالى او نفس التكوين يو الخبر اي
ورود صيغة الامر بمعناه كقوله عليه السلام اذا لم تستحي فاصنع ما
شئت اي صنعت ما شئت وقيل المعنى اذا لم تستحي من شيء
لكونه جائزا فاصنعه اذ الحرام يستحيى منه بخلاف الجائز وعكسه اي
وقد يرد الخبر بمعنى الامر كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
معناه ليرضعن والعلاقة في هذا المجاز مشابهة احدهما الاخر في الدلالة
على وجود الفعل ولا تنكح المراة المراة يعني ان الخبر قد يقع موقع
النهي كما يقع موقع الامر كقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة المراة
ولا المراة نفسها فان المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لوروده
مضموم الحاء اذ لو كان نهيا لكان مجزوما مكسورا على اصل التقاء
الساكنين والعلاقة فيه ايضا المشابهة وهي دلالة كل منهما على عدم
الفعل واعلم ان مجيء الخبر بمعنى الامر والنهي مما لا تعلق له بالمقصود الذي
هو بيان مدلولات صيغة الامر لكنه ذكره لانجرار الكلام اليه واما صيغة
النهي وهي قولك لا تفعل فقد تجيء لمعان ثمانية ١ التحريم كقوله تعالى ولا
تاكلوا الربوا ٢ الكراهة كقوله عليه السلام لعائشة رضي الله عنها في الماء
المشمس لا تفعلي ٣ التحقير كقوله ولا تمدن عينيك ٤ بيان العاقبة
كقوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون ٥ الدعاء كقوله عليه السلام
لا تكلنا على انفسنا طرفة عين ٦ الياس كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم
٧ الارشاد كقوله لا تسألوا عن اشياء ٨ التسلية كقوله تعالى ولا تحزن

والفرق بين الاحتقار والاهانة ان الاهانة انما تكون بقول او فعل او ترك قول او ترك فعل كترك اجابته والقيام له عند من عادته ولا يكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد في شيء انه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال اهانه
منه سلمه الله

المسئلة الثانية في ان صيغة الامر موضوعة لاى معنى من
المعانى الستة عشر اتفق الاصوليون على ان صيغة افعل ليست حقيقة
فى جميع المعانى المتقدمة لان التسوية والتسخير والتعجيز مثلا انما استفدناها
من القرائن[7] لا من الصيغة وانما وقع الخلاف فى امور خمسة الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا فنقول اختلف
فى ذلك على ثمانية مذاهب ١ انها اى صيغة الامر حقيقة فى الوجوب
ومجاز فى الباقى من المعانى الستة عشر و٢ ما قال ابو هاشم انها اى
صيغة الامر للندب وهى استعمال فى البواقى مجاز و٣ ~~قيل للاباحة~~
ما قيل انه موضوع للاباحة فقط وفى البواقى مجاز وهو قول بعض
المالكية و٤ ما قيل انه هو مشترك بين الوجوب والندب اشتراك لفظ
العين بين مدلولاته و٥ ما قيل انه موضوع للقدر المشترك بينهما
٦ اى بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك و٦ ما قيل انه
موضوع لاحدهما اى الوجوب او الندب حقيقة ولا نعرفه اى ذلك الواحد
٧ وهو قول الغزالى وجماعة من المحققين و٧ ما قيل انه مشترك بين الثلثة
٨ اى الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظى و٨ ما قيل انه مشترك
بين الخمسة التى فسرها صاحب التحصيل بالوجوب والندب والاباحة والكراهة
والتحريم قال السيد العبرى ان المذهب الثامن ليس من المعانى الستة عشر
فانه لم يذكر فيها ورود الصيغة للتحريم او الكراهة الا بتمحل بان يقال
فى الامر الوارد للتهديد او للانذار اشعار بالتحريم او الكراهة لنا على
ان صيغة الامر حقيقة فى الوجوب مجاز فى الباقى وجوه خمس من الادلة
الوجه الاول قوله تعالى ما منعك اى عن السجود ان لا تسجد لا زائدة
او ما دعاك الى عدم السجود اذ امرتك والمراد اسجدوا فى قوله واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس اذ المانع عن الشئ داع الى
نقيضه فهو تعالى ذم ابليس على ترك المامور به لان قوله ما منعك اما
لحقيقة الاستفهام او للذم او للتوبيخ والاول باطل اذ الاستفهام على
الله تعالى محال فتعين الثانى فيكون المامور به واجبا اذ لا نعنى به الا ان
تاركه يستحق الذم فيكون الامر للوجوب ٢ قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا

المنفية الى كل واحد منها ح

٥

۸۳

لا يركعون ويل يومئذ للمكذبين ذمهم على ترك الركوع اى الصلوة المشتملة
عليه اذ المراد بلا يركعون ليس مجرد الاخبار اذ هو معلوم بل الذم على
الترك فيكون للوجوب كما مر فى الوجه الاول فان قيل ذم اى جاز
ان يكون الذم على التكذيب وهو عدم اعتقاد حقية الامر لا الترك
لانه رتب العذاب على التكذيب فى قوله ويل يومئذ للمكذبين حيث
لم يقل ويل يومئذ للتاركين الركوع قلنا فى الجواب عنه ان الظاهر
اى ظاهر الاية يقتضى انه اى الذم للترك اى ترك المامور به لترتب
لا يركعون الدال على الذم على قوله تعالى اركعوا وان الويل انما هو للتكذيب
وهو ظاهر فان قيل الامر قد يرد للوجوب عند وجود القرينة
الدالة عليه ولعل فى صورة قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا قرينة اوجبت
اى افادت كون الامر للوجوب فلذلك ذمهم على الترك ولا يلزم من ذلك
ان يكون مجرد الامر للوجوب الذى هو محل النزاع قلنا فى الجواب عنه
انه رتب الذم على ترك يوجب مجرد صيغة افعل وهو الامتثال
الواجب لمجرد صيغة اركعوا فدل على ان منشاء الذم هذا القدر لا ترك
الامتثال الواجب بالصيغة والقرينة الوجه ٣ من الوجوه الدالة
على ان الامر للوجوب هو ان تارك المامور به مخالف له اى للامر
لان المخالفة يقابل الموافقة كما ان الاتى به اى بالامر موافق له بدليل
ان العبد اذا امتثل امر سيده حسن لغة ان يقال هذا العبد وافق
امر سيده كذا التارك للامر مخالف له والمخالف للامر على صدد العذاب
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او
يصيبهم عذاب اليم فالله تعالى امر المخالف لامره بالحذر عن العذاب
بقوله فليحذر والامر بالحذر عنه انما يكون بعد قيام المقتضى لنزول
العذاب فدل على ان المخالف لامر الله وامر رسوله بصدد العذاب
وهو المطلوب واعترض الخصم باربعة اوجه مرتبة بالترتيب الجدلى
احدها هو اعتراض على المقدمة الاولى وقال قيل لا نم ان موافقة الامر
عبارة عن الاتيان بمقتضاه حتى ينتج ما قلتم بل الموافقة عبارة عن
اعتقاد حقية الامر اى كونه حقا صوابا صدقا واجبا قبوله

الاولى ح

وعلى هذا فالمخالفة عبارة عن اعتقاد بطلانه وكذبه لا ترك الامر
قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبارة عن ترك المامور وقد دللنا
عليه واما ذلك اى اعتقاد حقية الامر موافقة لدليل الامر لا له
اى للامر فان موافقة الشئ عبارة عما يستلزم تقرير مقتضاه
فاذا دل الدليل على حقية الامر كان اعتقاد حقيته تقريرا لمقتضاه
والثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية قوله قيل لا نم ان الاية
تدل على انه تعالى امر المخالفين بالحذر بل على انه تعالى امر بالحذر عن المخالفين
فيكون الفاعل اى فاعل قوله فليحذر ضميرا والذين يخالفون مفعول
به قلنا في الجواب عنه بوجهين احدهما ان الاضمار اى اضمار الفاعل
بعد وجود ما يصلح ان يكون فاعلا خلاف الاصل وثانيهما مع بعد اى
مع الاضمار لا يصح الكلام ايضا اذ الضمير عايد الى شئ فلا بد له اى للضمير
من مرجع اى من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا اذ لم يتقدم
ما يصلح لذلك فان قيل المرجع ما تقدم وهو قوله الذين يتسللون
منكم لواذا قلنا في الجواب عنه هم اى المتسللون هم المخالفون للامر
فلو صح ذلك لكانوا مامورين بالحذر فكيف يؤمرون بالحذر عن انفسهم
وان سلم هذا لكن يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر المتسللون عن المخالفين
عن امره فيضيع قوله ان تصيبهم فتنة لكون فليحذر ليس من الافعال
المتعدية الى مفعولين على ان الواجب ح ان يقول فليحذروا بصيغة
الجمع دون المفرد لان المرجع وهم المتسللون ايضا جمع لا مفرد الاعتراض
الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثانية ايضا وهو قوله قيل
سلمنا ان المخالفين مامورون بالحذر لكن لا نم انه يجب عليهم ذلك وقوله
فليحذر لا يوجب اى لا نم انه للوجوب لانه عين النزاع و ح لا يلزم
قيام المقتضي للاصابة قلنا في الجواب عنه نحن لا ندعي وانه يدل
على وجوب الحذر ولكن ندعي انه يحسن اى استفادة حسنه
من الامر وهو اى حسن الحذر من العذاب دليل قيام المقتضي
للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا
وذلك محال على الله تعالى واذا ثبت وجوب المقتضي ثبت ان الامر

للوجوب

لا فاعله ح

لان المنافقين كان يثقل عليهم المقام في المسجد واستماع الخطبة فكانوا يلوذون ... فنزلت الاية

٨٥

للوجوب لان المقتضي للعذاب هو ترك الواجب دون المندوب
الاعتراض الرابع وهو ايضا اعتراض على المقدمة الثانية وهو قوله
فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان يكون كل امر
للوجوب وهو لازم المدعى وهو كون الامر حقيقة في الوجوب كيف
وقوله عن امره لفظ مفرد والمفرد لا يعم فلا يلزم منه الا كون بعض
الامر للوجوب والمدعى كون جميع الاوامر كذلك واجاب الامام
في المحصول بثلاثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المص وهو قوله
قلنا في الجواب عنه انه عام لجواز الاستثناء منه اذ يصح ان تقال
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني واذا جاز الاستثناء
كان عاما لما سيجيء من ان معيار العموم جواز الاستثناء الثاني انه تعالى
رتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم يشعر بعلية
الثالث انه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة
وهو موجود في الباقي الوجه ٤ من الوجوه الدالة على ان الامر
للوجوب هو ان تارك الامر اى المامور به عاص لان العصيان عبارة
عن ترك المامور به لقوله تعالى لابليس بعد ما ترك الامر افعصيت
امري اى تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم
ورسوله اى لا يتركونه وكل العاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا عبر بمن
التي هي للتي للعموم فدل على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق
النار ولا معنى للوجوب الا ذلك فان قيل معنا ما ينفي مدلولكم
وهو انه لو كان العصيان ترك المامور به لتكرر قوله ويفعلون ما يؤمرون
اذ معناه ح لا يتركون المامور به اى يفعلونه و يفعلون ما يؤمرون
تكرارا قلنا في الجواب عنه لا نم التكرار بل الاول اى قوله ما امرهم
ماض ان اريد به حقيقته او حال ان اريد به مجازه اى ما هم مامورون
به في الحال والثاني اى قوله ما يؤمرون مستقبل فالمعنى لا يعصون الله
ما امرهم به في الماضي او الحال ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل فلا تكرار

على الوصف ح

جعل المص كبرى الشكل الاول مهملة حيث قال والعاصي يستحق النار مع ان شرطها ان تكون كلية فالاولى ان يقول وكل عاص ح

فيكون قوله بعد ذلك

وفي بعض النسخ والثاني حال او مستقبل وفي البعض الاول ماض والثاني مستقبل

فان قيل المراد بقوله ومن يعص الله الاية الكفار لا ارتكوا الامر لقرينة الخلود فان غير الكافر لا يخلد فى النار كما تقرر الكلام فى الكلام
قلنا فى الجواب عن الخلود اى المراد به لغة هو المكث الطويل لا الدوام كما يقال حبس فلان حبسا مخلدا وخلد الله ملك الامير ويراد به طول المكث لا الدوام فان قيل فما تقول فى قوله ابدا قلنا المراد به المدة الطويلة ايضا الوجه الخامس من الوجوه المذكورة انه اى الرسول عليه السلام احتج لذم ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه على ترك استجابته حين دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصليا اى حال كونه فى الصلوة بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فانه عليه السلام ذمه بقوله ما منعك ان تجيب وقد سمعت الله تعالى يقول يا ايها الذين امنوا استجيبوا الاية فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه عليه السلام علم انه فى الصلوة بل للذم والتوبيخ على ترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها فى الاية المحتج بها على استحقاقه الذم وح فالذم عند ورود مجرد الامر دليل على انه للوجوب ثم لما فرغ من المذهب المختار وبيان الوجوه الدالة عليه شرع فى حجج المخالفين على ما ذهبوا اليه والجواب عنها فقال احتج ابو هاشم على ان صيغة الامر للندب بان الاجماع منعقد على ان الفارق بين السؤال والامر هو الرتبة اما حقيقة او اعتبارا فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف بالعلو يسمى امرا وان صدر عمن اتصف بضده يسمى سؤالا والسؤال للندب اتفاقا فكذا الامر اذ لو كان لغيره كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو منتف اجماعا قلنا فى الجواب عنه لا نم ان الامر لو كان للوجوب لكان بين الامر والسؤال فارق سوى الرتبة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن السؤال ايجابا بل هو ايجاب الا انه لم يتحقق على المسؤل عنه اذ لا يلزم القبول من السائل وبان الصيغة معطوف على قوله بان الفارق يعنى احتج بان صيغة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب

و ١٢

والندب وهو رجحان الفعل بان صيغة الامر لما استعملت فيهما اى فى الوجوب والندب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقوله فكاتبوهم فان كانت حقيقة فى كل واحد منهما يلزم الاشتراك او فى احدهما فقط يلزم المجاز والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا يكون حقيقة فى كل واحد منهما ولا فى احدهما فيكون حقيقة فى القدر المشترك بينهما وهو المطلوب وبهذا التقرير ظهر بطلان مذهب القائل بالاشتراك اللفظى بينهما فقط او بينهما وبين الاباحة او بين الاحكام الخمسة محتجا بان الاصل فى الاطلاق الحقيقة لاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الاصل ولهذا لم يصرح المص بابطال هذه المذاهب وان اوردها فى اول المسئلة عند تقرير الاقوال قلنا فى الجواب ان المجاز وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير الى المجاز اجماعا اذا دل عليه دليل وههنا كذلك لما بينا من الدليل اى من الادلة الخمسة التى اقمناها على انه حقيقة فى الوجوب وبان تعرف مفهومها معطوف ايضا على قوله بان الفارق اى واحتج المتوقف وهو حجة الاسلام بان تعرف مفهوم صيغة الامر اما بالعقل او بالنقل ولا يمكن بالعقل لانه لا مجال له فى معرفة اللغات ولا بالنقل ايضا لانه لم يتواتر اى لان نقل كون الامر حقيقة فى احدهما على التعيين لم يتواتر والا لكان مفهوم الامر معلوما قطعا وح لا يبقى بينهم نزاع فى مفهومه لكنه ليس كذلك واذا لم يتواتر فيكون من باب الاحاد ونقل الاحاد لا يفيد القطع كما سيجئ والظن غير كاف فى المسئلة العلمية واذا لم يثبت كونها حقيقة فى واحد بعينه لزم التوقف وهذا مما يدل على انها ليست بحقيقة فى الاباحة
قلنا فى الجواب عنه لم لا يجوز ان يعرف مفهوم الامر بنقل الاحاد قوله المسئلة علمية والاحاد لا يفيد العلم قلنا لا نم كون المسئلة علمية بل هى وسيلة الى العمل بمقتضاها فيكفيها الظن اذ ربما يتوسل به الى القطع بوجوب العمل وايضا الحصر ممنوع لجواز ان يكون تعالى يعرف المسئلة وهى ان الامر للوجوب بتركيب عقلى من مقدمات نقلية كما سبق فى معرفة اللغات ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء اخراج

لا نم احتياج المسئلة الى القطع حتى تكون علمية بل ظنية

فى اخر الفصل الاول من باب ٤

كقولنا تارك الامر عاص وكل عاص يستحق النار

الاستنباط وقد تقدم ذلك

ما لولاه لوجب دخوله فانه يدل على ان الجمع المحلى للعموم المسئلة **الثالثة** في بيان مقتضى الامر بعد التحريم اعلم ان الامر الوارد بعد التحريم للوجوب وهو المختار كما كان قبله ايضا للوجوب وقيل للاباحة لنا على المختار ان الامر يفيده اى يفيد الوجوب لما مر من الادلة الخمسة الدالة على ذلك والمانع عنه مفقود اذ التفريع عليه ووروده اى ورود الامر بعد الحرمة لا يدفعه اى لا يدفع الوجوب لكون دفع الحرمة اعم من الوجوب والعام لا ينافى الخاص واذا كان الموجب للوجوب موجودا والمانع عنه مفقودا يثبت الوجوب ح ضرورة قيل اى احتج الخصم بورودها بعد التحريم للاباحة بقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا • فاذا قضيت الصلوة فانتشروا • فاذا تطهرن فأتوهن وغيرها من الآيات والاحاديث الواردة ح كل واحد منها للاباحة قلنا ما ذكرتم من الادلة وان دل على ان الامر الوارد بعد التحريم للاباحة لكن معارض بقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم وهى ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب فاقتلوا المشركين فان الامر بالقتال في هذه الآية للوجوب اتفاقا لكون الجهاد فرضا على الكفاية مع وروده بعد تحريم القتال في الاشهر الحرم فتعارضت الآيتان فاذا تعارضتا تساقطتا وبقى دليلنا سالما عن المنع فيفيد الوجوب ثم القائلون بان الامر بعد التحريم للوجوب كذلك النهى بعد الوجوب للتحريم بمثل ما مر في الامر واختلف القائلون بالاباحة اى بان الامر بعد الحظر للاباحة في النهى بعد الوجوب فقيل انه للاباحة كما في الامر لانه لرفع الوجوب وهو يحصل بها وقيل انه للتحريم اخذا بقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال المسئلة **الرابعة** في ان الامر هل يفيد التكرار او المرة او لا يفيد شيئا منهما قال امام الحرمين الامر المطلق عن قرينة التكرار وعدمه وعن التقييد بشرط او صفة او وقت لا يفيد التكرار ولا يدفعه بل انما يفيد طلب فعل المأمور به بلا اشعار بالمرة والمرات وهو المختار وقيل للتكرار مع الامكان وهو مذهب الاستاد وقيل للمرة ولا يحتمل التكرار وهو قول البصرى وغيره من اكثر اصحابنا وقيل بالتوقف للاشتراك بين التكرار والمرة لفظا

بعد التحريم ح

لان ورود الامر بعد الحرمة ح

وهذا معنى قوله وروده بعد الحرمة لا يدفعه ح

او توقفا على وجود القرينة

ولا قرينة فيجب التوقف او الجهل بالحقيقة بانا ما ندرى حقيقته أهو التكرار او المرة لنا على المختار انه قد يقيد الامر بالمرة او المرات كما يقال اكرم زيدا مرة او مرات فلو كان مفيدا لاحدهما لكان تقييده بذلك المعين تكرارا وبغيره نقضا واللازم باطل اذ تقييده بالمرة والمرات واقع من غير تكرار ولا نقض اتفاقا اذ لو كان للمرة لكان تقييده بالمرة تكرارا وبالمرات نقضا ولو كان للتكرار لكان تقييده به تكرارا وبالمرة نقضا ولنا ايضا انه اى الامر ورد مع التكرار كقوله تعالى اقيموا الصلوة وورد اخرى مع عدمه اى عدم التكرار مثل قوله تعالى حجوا بيت الله • فيجعل حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الاتيان به اى بالمأمور دفعا للاشتراك والمجاز اللازمين من جعله موضوعا لكل منهما او للواحد فقط وهما على خلاف الاصل وح لا يقبل شيئا منهما ولا ينافيه لعدم استلزام العام للخاص ولا منافاته اياه وايضا لو كان الامر المطلق للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم اولوية وقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات اولى من حمله على بعض اخر لامتناع الترجيح بلا مرجح وح يجب حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيكون هذا الامر تكليفا بما لا يطاق وهو باطل ويكون بحيث يرفعه وينسخه كل تكليف يأتي بعده ولا يمكن ان يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول ينافى الاستغراق الثابت بالثانى وليس كذلك قيل تمسك ابو بكر الصديق رضى الله عنه على التكرار اى تكرار الزكوة بعد ان ادوا مرة بمجرد الامر بقوله تعالى وآتوا الزكوة بمحضر من الصحابة من غير نكير من احد منهم فلو لم يكن مجرد الامر للتكرار لانكروا عليه قلنا في الجواب عنه لعله اى الرسول عليه السلام بين للصحابة تكرارها اى وجوب تكرار ايتاء الزكوة قولا او فعلا بان ارسل العمال كل حول الى الملاك لاخذ الزكوة فلم ينكروه لذلك والثانى قيل ايضا النهى يقتضى التكرار فكذا الامر قياسا عليه والجامع كون كل منهما كلاما انشائيا دالا على الطلب بالوضع قلنا في الجواب هو

اى تناقض ح

تام ح

احترز بقوله ولا يجامعه عن نحو اقيموا الصلوة

اى احتج من قال ان الامر يفيد التكرار بثلاثة اوجه الاول ان اهل الردة لما منعوا الزكوة ح

عن الشئ صح

قياس في اللغة فيبطل وايضا الفرق بيّن اذ مقتضى النهي عن الشئ الانتهاء
عنه ومقتضى الامر بالشئ الاتيان به والانتهاء ابدا اي مستغرقا للاوقات
ممكن لان فيه بقاء على العدم دون الامتثال للمامور به ابدا ولا يجوز
قياس الممتنع على الممكن والثالث قيل لو لم يتكرر مقتضى الامر
اي لو لم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يرد النسخ اي لم يجز ورود
النسخ بعده لان وروده ان كان بعد فعله فهو محال لانه لا تكليف وان
كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفائها او بالعكس
وهو على الله تعالى محال ولكن ورود النسخ جائز فدل على انه للتكرار وجوابه
ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا
ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل
الامر على التكرار لقرينة جائز هكذا قرره الامام في المحصول وتبعه
المص وهو معنى قوله قلنا لو لم يتكرر وروده قرينة التكرار وهذه
المذكورات هي ادلة القول بالتكرار واستدل من قال بان الامر
مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار فيه فيقال
اردت بالامر مرة واحدة ام دائما ولذلك قال سراقة للنبي عليه السلام
في حجة الوداع احجنا هذا لعامنا ام للابد مع انه من اهل اللسان واقره
عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار او للمرة لاستغنى
عن الاستفسار وهذا هو معنى قوله قيل حسن الاستفسار دليل
الاشتراك قلنا في جوابه ان ما قاله ممنوع لجواز كونه متواطئا مع حسن
الاستفسار اذ قد يستفسر عن افراد المتواطي كما يستفسر عن افراد
المشترك كما اذا قيل اعتق رقبة حسن الاستفسار بان يقال
امؤمنة ام كافرة سليمة ام معيبة المسئلة الخامسة الامر المعلق
بشرط مثل قوله وان كنتم جنبا فاطهروا او صفة في الشرط وقوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في الصفة لا يقتضي اي المعلق
بشئ منهما التكرار مطلقا عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند
البعض يقتضيه مطلقا واختار الامام والمص انه لا يقتضيه لفظا

عن افراده صح

او صفة صح

ار لفظ منه

٨٨

ويقتضيه قياسا واما مذهب من قال في المطلق فظاهر اما بيان الاول وهو ان الامر
المعلق بشرط او صفة لا يقتضي التكرار لفظا فلان ثبوت الحكم مع الصفة
او الشرط يحتمل التكرار كما في الآيتين فانه يتكرر الغسل بتكرر الجنابة والقطع
بتكرر السرقة لانه يؤتى على الاطراف الاربعة للسارق عندنا ويحتمل
عدمه اي عدم التكرار كما اذا قال السيد لعبده ان دخلت السوق فاشتر
اللحم فهو يعد ممتثلا اذا اقتصر على الشراء مرة فاذا احتملهما كان اعم والعام
لا يقتضي الخاص ولانه لو قال الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق لم يتكرر الطلاق ويتكرر الشرط فعلم انه لا يفيد التكرار واما بيان
الثاني وهو ان الامر المعلق بالشرط او الصفة في مثل الآيتين يقتضي التكرار
قياسا فلان الترتيب اي ترتيب الحكم على الوصف او الشرط المناسبين
يفيد العلية اي مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم كما يجئ
في باب القياس فيتكرر الحكم بتكررها اي بتكرر الشرط او الوصف والتانيث
لانهما فيها بالعلية او الضمير للعلة الدالة عليها العلية ولما كان هنا مظنة
ان يقال لو كانت ترتيب الحكم على الوصف او الشرط يقتضي علية ذلك
الوصف او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بتكررهما لوجب ان يتكرر
الطلاق بتكرر الدخول في قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق
لتعليقه بالشرط وهو الدخول لكنه لم يتكرر اتفاقا فلا يكون التعليق بالصفة
او الشرط مقتضيا للعلية فاجاب بقوله وانما لم يتكرر الطلاق بتكرر
الدخول لان المعتبر في الشرع هو تعليل الشارع لا تعليل المكلف فلا
يلزم التكرار هنا لعدم اعتبار تعليله اي تعليل العبد في الشرع المسئلة
السادسة في ان مطلق الامر يفيد الفور بعينه او التراخي بعينه او لا يفيد
شيئا منهما على التعيين اقول الامر المجرد عن القرائن عند الشافعي
رحمه الله لا يفيد الفور اي لا يوجب الفعل في اول اوقات الامكان
مع ان المسارعة مندوب اليها خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه يفيد
الفور وجوبا ولا يفيد التراخي ايضا بمعنى وجوب التاخر حتى لو اتى
في اول الوقت لم يعد ممتثلا خلافا للقوم كالجبائي وابي الحسين البصري وبعض الاشاعرة

يفيد صح

حتى لو اخر عصى صح

وقال القاضي يقتضي بالفور اما الفعل في الحال او العزم على الفعل
في ثاني الحال وقيل مشترك بينهما اي بين الفور والتراخي وهو مذهب
الواقفية لنا ما تقدم من الوجوه الدالة على ان الامر للقدر المشترك
بين المرة والتكرار بان يقال لو كان الامر مفيدا للفور البتة او التراخي
لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكرارا وبغيره نقضا لكنه ليس كذلك او
يقال ان الامر ورد تارة للفور كالواجب المضيق وتارة للتراخي كالحج
فيكون للقدر المشترك دفعا للاشتراك والمجاز او يقال ان الامر لطلب
حقيقة الفعل من غير دلالة على الفور او التراخي لا بحسب المادة ولا
بحسب الصيغة قيل انه تعالى ذم ابليس يعني استدل القائلون
بان الامر يفيد الفور باربعة اوجه احدها انه تعالى ذم ابليس على ترك
السجود لادم على نبينا وعليه الصلوة والسلام بقوله ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك كما تقدم فلو لم يكن الامر للوجوب الفور لما استحق الذم ولكان
لابليس ان يقول انك ما اوجبت على الفور فلِمَ الذم فلي ان اسجد
متى شئت قلنا في جوابه لعل ثَمّ هناك قرينة عينت الفورية
كفاء التعقيب في قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين لدلالته على عدم جواز تراخي السجود عن وقت تمام التسوية
ونفخ الروح وثانيها انه قيل قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
اوجب الفور اي يوجب كون الامر للفور لان الله امر بالمسارعة و
المسارعة هو التعجيل فيكون التعجيل مامورا به وقد تقدم ان الامر للوجوب
فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور الا ذلك ثم ان حمل المغفرة على
حقيقتها غير ممكن لانها فعل الله تعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها
فيحمل على المجاز وهو فعل المامورات لكونها سببا للمغفرة فاطلق اسم
المسبب واريد به السبب قلنا في الجواب عنه اي كون الامر للفور حينئذ
يكون مستفادا من قوله سارعوا لا من مطلق الامر والنزاع انما وقع فيه
اذ جاز اقتضاء الفور بدليل منفصل اتفاقا وهنا هو معنى قوله
لا من مطلق صيغة الامر وثالثها قوله وقيل ايضا لو جاز التاخير

بالترك ح

فلو لم يقتض ح

فحسنه ح

اي

اي تاخير المامور به ولم يكن الامر للفور لزم جواز تركه لكنه لم يجز لانه لو
جاز فاما ان يكون التاخير والترك مع بدل يقوم مقامه كالعزم مع
الفعل في ثاني الحال مثلا فيسقط اي فيلزم سقوط التكليف بالمامور
به عنه لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل مطلقا واللازم باطل
اتفاقا وليس الامر للتكرار حتى يقوم مقامه في ذلك الوقت لا في كل
الاوقات او لا يكون التاخير معه اي مع بدل فلا يكون الفعل واجبا
لجواز تركه بلا بدل ورابعها قوله وايضا لو جاز التاخير وحينئذ
لا يخلو فاما ان يكون للتاخير امد اي وقت معين لا يجوز للمكلف التاخير
عنه او لا فان كان فهو باطل اذ لا بد من كونه معينا عنده لاستحالة
التكليف بغير المعين عن احد لا يعلمه بعينه وهو اي الامد المعين اذا
ظن فواته اي وقت غلب على ظنه انه لو لم يشتغل بالاداء لفات
وهو وقت المرض الشديد او كبر السن ونحو ذلك من الامارات
اذ لا غاية سواه اجماعا وهو اي الامد المذكور غير شامل لجميع المكلفين
اذ من الناس من يموت فجاءة ~~دون تقدم الامارة~~ فلا يكون واجبا
في حقه مع ان الكلام في امر لا يختص ببعض وان لا اي وان لم يكن للتاخير
امد جاز تركه ابدا فلا يكون واجبا اذ لا نعني بغير الواجب الا هذا
لكنه واجب لما بينا من ان الامر للوجوب واذا بطل القسمان ثبت
عدم جواز التراخي وهو المطلوب قلنا في الجواب عن هذين الوجهين
الثالث والرابع بان كلا منهما منقوض بما اذا صرح الآمر به اي بجواز
التاخير كما اذا قال اوجبت عليك ان تفعل كذا في اي وقت
شئت فما كان جوابا لكم كان جوابا لنا ورابعها انه قيل النهي يفيد
الفور اي وجوب الانتهاء على الفور اتفاقا فكذا الامر بالقياس
عليه والجامع بينهما كون كل منهما لفظا مطلقا دالا على الطلب
قلنا في جوابه ان النهي انما يفيد الفور لانه يفيد التكرار كما سيجيء
واما الامر فلما لم يفد التكرار كما عرفت لا يفيد الفور فاذن لا يصح قياس
الامر على النهي في افادة الفور **الفصل الثالث** في النواهي وما يتعلق

قبل وصوله الى ذلك الزمان ح

وفي بعض النسخ اولا منه

من الباب الثاني من الكتاب الاول

بها من المباحث وفيه اى فى هذا الفصل مسائل اربع المسئلة
الاولى فى بيان مقتضى النهى وضعا اعلم ان النهى يقتضى التحريم اى تحريم
المنهى عنه لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا امرنا الله تعالى بالانتهاء عن المنهى
عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء عن المنهى عنه واجبا وهو المطلوب
وهو اى النهى كالامر فى جميع ما مر من المذاهب والمباحث حتى
فى الاتى التكرار والفور فان الامر لا يفيدهما كما مر والنهى يفيدهما
المسئلة الثانية فى ان النهى هل يدل على فساد المنهى عنه ام لا فقال
بعضهم لا يدل عليه مطلقا وقال بعضهم يدل مطلقا وقال ابو الحسين البصرى
يدل على الفساد فى العبادات دون المعاملات وحيث قيل يدل على الفساد
فقيل يدل من جهة اللغة والصحيح انه لا يدل الا من جهة الشرع واليه
اشار المص بقوله النهى يدل شرعا على الفساد اى فساد المنهى عنه فى
العبادات ومعناه عدم الاجزاء كما لو قيل لا تصم يوم العيد فلو صام
عن قضاء رمضان او نذر او كفارة لا يجزى لان المنهى عنه كالصوم
الواحد بعينه لا يكون مامورا به لان الشئ الواحد يستحيل ان يكون مامورا
به منهيا عنه وح لا يكون الاتى بالفعل المنهى عنه اتيا بالمامور به فيبقى
الامر متعلقا به ويكون الفعل الذى اتى به غير مجزى وهو المراد بعدم
الاجزاء واما النهى فى المعاملات فعلى اربعة اقسام لان النهى لا يخلو
اما ان يكون راجعا الى نفس العقد ام لا والثانى لا يخلو اما ان يكون
الى جزوه ام لا والثالث لا يخلو اما ان يكون الى لازم غير مفارق ام لا و
هذا معنى قوله وفى المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امر داخل فيه
او لازم اى خارج لازم للعقد مثال الاول كالنهى عن بيع الحصاة
وهو جعل الاصابة بالحصا بيعا قائما مقام الصيغة وهو احد التاويلين
فى الحديث ومثال الثانى كبيع الملاقيح وهو ما فى بطون الامهات فان
النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان العقد لان الاركان
ثلاثة العاقد والمعقود عليه والصيغة ولا شك ان الركن داخل فى الماهية
ومثال الثالث كالنهى عن الربا اما ربا النسيئة والتفرق قبل التقابض

فواضح

فواضح كون النهى فيه لمعنى خارج واما ربا الفضل فلان النهى عن بيع الدرهم
بالدرهمين مثلا انما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج عن نفس العقد
لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه ناقصا او زائدا صفة
من اوصافه لكنه لازم والنهى فى هذه الثلثة يدل على الفساد لان
الاولين من الصحابة وغيرهم تمسكوا على فساد الربا بعد التمسك على
التحريم بمجرد النهى عنه لا بخصوص القرائن وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا
الذهب بالذهب الحديث من غير نكير من احد فيكون اجماعا سكوتيا
على ان النهى عن الربا دال على الفساد واذا دل عليه ههنا مع انه راجع
الى ما هو خارج لازم فلان يدل عليه فيما يرجع الى نفس العقد او جزئه
اولى ومثال الرابع قوله وان رجع اى النهى الى امر خارج مفارق
له كالبيع فى وقت النداء فلا اى فلا يدل على فساد ذلك الشئ اذ لا
يلزم من فساد المفارق للشئ فساد ذلك الشئ فان المنهى عنه فى هذا المثال
هو تفويت الجمعة ولا تعلق له بالبيع وليس بلازم له المسئلة الثالثة
مقتضى النهى اى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به انما هو
فعل الضد اى ضد المنهى عنه لا ترك المنهى عنه بمعنى ان لا يفعل وهو
ترك عدم الفعل لان متعلق النهى مكلف به والمكلف به مقدور اذ القدرة
شرط التكليف فمتعلق النهى مقدور ولا خفاء ان العدم غير مقدور
عليه فمتعلق النهى ليس بعدم فيكون فعل الضد لعدم الثالث
اتفاقا وقال ابو هاشم هو عدم الفعل اذ من دعى الى زنا فلم يفعل
مدح على مجرد انه لم يفعل فهو مقتضى النهى فقط والا لما مدح حتى يفعل
الضد قلنا فى جوابه المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل فيكون
المدح على الفعل قال السيد العبرى وفيه نظر لان الكف ترك الفعل
ولا فرق بينهما اقول هو سهو منه ومنشأه اشتراك لفظ الترك
بين الكف وعدم الفعل المسئلة الرابعة النهى اما عن واحد او عن اشياء
فان كان عن واحد فلا كلام والنهى عن الاشياء اما عن الجميع اى عن
كل واحد كالنهى عن الزنا والسرقة فان كل واحد منهما منهى عنه او عن

الا سواء بسواء

عن العقد

اى نداء الجمعة فانه منهى عنه لقوله تعالى وذروا البيع فهذا النهى راجع الى الزمان الذى هو امر مفارق للبيع

الجمع بينهما مع اباحة كل منهما متفرقا كنكاح الاختين اى كالنهى عن نكاح
الاختين فان نكاح كل منهما وحدها مباح والجمع بينهما منهى عنه
ولما فرغ عن الباب الثانى من الكتاب الاول شرع فى الباب
الثالث منه فقال **الباب الثالث** فى بيان العموم
والخصوص وما يتعلق بهما وفيه اى فى هذا الباب فصول ثلثة
الفصل الاول فى العموم واحكامه وقدم تفسير العام على المسائل اقتداء
بالقوم وليكون الشروع فيها على بصيرة فقال العام لفظ يستغرق
جميع ما يصلح له بوضع واحد متعلق بيصلح والباء فيه للسببية لان
صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية
ويجوز ان يكون حالا من ما اى جميع المعانى الصالحة حال كونها حاصلة
بوضع واحد قوله لفظ جنس يخرج به ما ليس بلفظ كالمفهوم والفعل و
القياس وقوله يستغرق يخرج العلم والمضمر والنكرة فى سياق الاثبات
سواء كانت مفردة كرجل او مثناة كرجلين او مجموعة كرجال او عددا
كعشرة فان العشرة لا يستغرق جميع العشرات وكذلك البواقى نعم
هى عامة عموم البدل عند الاكثرين ان كانت امرا نحو اضرب رجلا فان
كانت خبرا نحو جاءنى رجل فلا نعم وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح
فان عدم استغراق من لمن لا يعقل واولاد زيد لاولاد غيره لا يمنع
كونه عاما لعدم صلاحيته له والمراد بالصلاحية ان يصدق عليه فى اللغة
وقوله بوضع واحد يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة لا بالنسبة
الى افراد معنى واحد كالعيون لافراد الفوارة فانه عام وكذا اللفظ الذى له
معنى حقيقى ومعان اخر مجازية فانه باعتبار دلالته على هذه المختلفات
ليس بعام وفيه اى فى هذا الفصل مسائل اربع **المسئلة الاولى**
فى الفرق بين المطلق والعام وهو ان لكل شئ حقيقة هو بها اى بتلك
الحقيقة هو فالجسم الانسانى مثلا له حقيقة وهى الحيوان الناطق و
ذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقة
وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها لازما لها كالوحدة

والكثرة او مفارقا كالحصول فى الخبر المعين فمفهوم الانسان من حيث
هو انسان لا واحد ولا كثير لكون الوحدة والكثرة مغايرة للمفهوم
من حقيقته وان كان لا يخلو عنه اذا عرفت هذا فالدال عليها
اى فاللفظ الدال على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل خير
من المرأة والدال عليها مع وحدة اى مع الدلالة على كونه واحدا اما
بالشخص او بالنوع او بالجنس ان كان معينا فهو المعرفة كزيد
وان كان غير معينة فهو النكرة كقولك مررت برجل فانه يدل على
ذكر من بنى آدم والدال على الماهية مع وحدات اى مع كثرة ينظر
فيها ان كانت معدودة اى محصورة لا يتناول ما بعدها فهو العدد
كخمسة ومع كل جزئياتها العام اى وان كانت مع وحدة غير محصورة
بل مستوعبة لكل جزئى من جزئيات تلك الحقيقة اى لكل فرد من
افرادها فهو العام كالمشركين **المسئلة الثانية** العموم اما ان يستفاد
من اللفظ لغة بنفسه كاى للكل اى لذوى العلم وغيرهم كقولك
اى رجل جاء واى ثوب لبسته ومن للعالمين اى لذوى العلم
مثل من يأتينى فله درهم ومثل ما لغيرهم اى لغير العالمين وهو
قول بعض اهل اللغة والاكثرون على انه نحو ما تفعل افعل والاكثرون
على انه يعم ذوى العلم وغيرهم قال الله تعالى والسماء وما بناها
ومثل اين للمكان خاصة فان قولنا اين تذهب اذهب يفيد عموم
الامكنة ومثل متى للزمان نحو متى تخرج اخرج فانها تفيد شمول
الازمنة او بقرينة عطف على قوله بنفسه اى اما ان يستفاد العموم لغة
بنفسه او بقرينة ضمت اليه وتلك القرينة قد تكون فى الاثبات
كالجمع المحلى بالالف واللام للاستغراق سواء كان جمع كثرة نحو قوله تعالى
الرجال قوامون على النساء او جمع قلة نحو قوله عليه السلام ما رآه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن ومثل الجمع المضاف جمع قلة او كثرة
نحو قوله تعالى قل يا عبادى الآية ونحو قوله عليه السلام اولادنا اكبادنا
ونحو عبيدى احرار وكذا اسم الجنس فانه عام ايضا اذا كان بلام
الاستغراق نحو قوله تعالى يا ايها الذين الناس اعبدوا او مضافا نحو قوله

العاشر ١٠
اوراق ١٠
٩١
مع ح
معينة ح
من غير تعيين ح
اى نفس اللفظ من غير قرينة تدل عليه ح
اى العموم اما ان يستفاد من اللفظ لغة صح

يعني ان النكرة في سياق النفي تعم سواء باشرها النفي نحو ما احد قائم او باشر عاملها نحو ما قام احد

يخالفون عن امره او في النفي اي وقد تكون تلك القرينة في النفي
كالنكرة الواقعة في سياقه اي سياق النفي نحو لا رجل في الدار
فانها تعم او عرفا عطف على قوله لغة اي لا تعم عرفا مثل قوله تعالى
فانه لغة لا يفيد الا حرمة شيء ما من الامهات لكنه يوجب عرفا حرمة جميع
الاستمتاعات المتعلقة بقضاء الشهوة عنها كالوطء والقبلة والمس
والنظر بشهوة او عقلا عطف على قوله لغة ايضا كترتب الحكم على الوصف
المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذا
الترتيب يدل على ان وصف السرقة علة لحكم وجوب القطع وبعد
ثبوت العلية يحكم العقل بعموم العلية يعني انه كلما وجدت العلة
ثبت الحكم ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدل على عمومها
بوجه يشمل الكل وبوجه يختص بالبعض اما الاول فقوله ومعيار العموم
اي ميزانه جواز الاستثناء في جميع ما ذكر اي استثناء بعض الجزئيات عن بعض
وانما قلنا ان جواز الاستثناء دليل العموم فانه اي الاستثناء يخرج ما يجب
اندراجه في المستثنى منه لولاه اي لولا الاستثناء والا اي وان لم يكن الاستثناء
كما ذكر لجاز ان يستثنى من الجمع المنكر اذ لا مانع فيه سوى عدم وجوب
الاندراج وان لم يوجد الاستثناء ~~والملازم باطل وفاقا لكنه لم يجز~~ فيقال
جاء رجال الا زيدا لكنه لم يجز باتفاق النحويين نعم قالوا ان كان المستثنى
منه مختصا جاز نحو جاء رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم او الا رجلا منهم
ولذلك حملوا الا في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا على غير في كونه
وصف دون الاستثناء لتعذره ههنا وعللوا ذلك بعدم وجوب الدخول قيل
لو تناوله اي لو وجب دخول المستثنى في المستثنى منه لامتنع الاستثناء
لكونه نقضا للكلام السابق قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من النقض
منقوض بالاستثناء عن العدد فان المستثنى داخل في المستثنى منه
قطعا مثل على عشرة الا ثلثة فان العشرة متناولة للثلثة مع صحة
الاستثناء فما كان جوابكم هناك فجوابنا هنا واما الثاني فقوله وايضا
الدليل على العموم استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك اي بعموم
هذه الصيغ استدلالا شايعا من غير نكير فكان اجماعا الظاهر ان ذلك

العموم اما ان تكون لغة

ذلك اشارة الى جميع ما تقدم والمراد البعض بقرينة انه لم يثبت استدلالهم
بالجميع بل بالبعض كالوصف المرتب عليه الحكم بالفاء مثل الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما الآية فانهم استدلوا به على تعميم ايجاب الجلد على كل من
زنى من غير نكير هذا مثال لترتب الحكم على الوصف وقيل مثال لعموم المفرد
المحلى بأل وليس بسديد اذ المستدل على عموم المفرد المحلى باللام الذي هو
اسم جنس لكونه المعدود في صيغ العموم دون الصفة اذ هي ليست باسم
جنس وكالجمع المضاف فان فاطمة رضي الله تعالى عنها احتجت على ابي بكر
رضي الله عنه في توريثها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروفة
وهي فدك والعوالي موضعين كانا لرسول الله صلى الله عليه وسلم
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل
ابو بكر رضي الله عنه الى تخصيصه بقوله نحن معاشر الانبياء كما سيجيء عن قريب
وكاسم الجنس المحلى نحو قوله صلى الله عليه وسلم أمرت أن اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فان
عمر رضي الله عنه استدل بعمومه على عدم جواز قتال مانعي الزكوة ولم ينكر
العموم احد بل عدل ابو بكر رضي الله عنه الى الاستثناء المذكور في الحديث
وقال اليس قد قال عليه السلام الا بحقها وان الزكوة من حقها وكالجمع
المحلى كقول ابي بكر رضي الله عنه ردا على الانصار لما قالوا للمهاجرين منا
امير ومنكم امير بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقوله محتجا على
فاطمة رضي الله عنها نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
من غير نكير من احد منهم والاول مثال الجمع القلة والثاني للكثرة
قوله شايعا من غير نكير متعلق باستدلال الصحابة المتعلق بالكل
المسئلة الثالثة الجمع المنكر في الاثبات اذا لم يكن مضافا لا يقتضي
العموم لانه يحتمل كل انواع العدد فان رجالا يمكن وصفه بأي عدد
شئت فوق الاثنين كالثلثة والاربعة وغيرهما على البدل فلا يكون
مستغرقا اذ المحتمل على البدل لكل من المجموع على انه تمام المراد لا يكون
مستغرقا للجمع كالنكرة المفردة المثبتة بالنسبة الى كل فرد والا لكان محتملا

لكل واحد كذلك قال الجبائى انه اى الجمع المنكر حقيقة فى كل انواع
العدد لصحة اطلاق رجال على كل عدد فوق اثنين والاصل الحقيقة
فيكون مشتركا بين الجميع واطلاق المشترك بلا قرينة يوجب الحمل على جميع
مدلولاته بطريق الحقيقة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله فيحمل على
جميع حقائقه قلنا فى الجواب عنه لا انا لا نم انه حقيقة فى كل نوع بخصوصه
حتى يكون مشتركا بل يجوز كونه حقيقة فى القدر المشترك بين الكل و
هو الثلثة مع قطع النظر عن الزايد عليها المسئلة الرابعة فى ان نفى الاستواء
فى قوله لا يستوى اصحاب النار واصحاب الجنة الاية هل هو عام
يقتضى نفى الاستواء من جميع الوجوه حتى فى القصاص ام لا فذهب
الامام الى انه ليس بعام فى نفى كل فرد من افراد الاستواء بل نفى للبعض
لان نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية يحتمل نفى الاستواء من كل
وجه متعلق بالنفى بالاستواء اى يحتمل ان يكون النفى من كل وجه يشمل
كل فرد من الاستواء ومن بعضه اى بان يكون من بعض الوجوه بحيث
لا يتعلق الا بالبعض وكان اعم منهما حقيقة فى القدر المشترك فلا يكون
حقيقة فى الاول الذى هو عموم النفى فلا ينتفى الاشتراك من كل وجه لان
الاعم لا يستلزم الاخص بخلاف لا اكل يعنى ان قوله لا يستوى لا يعم
بخلاف لا اكل فانه يعم جميع الماكولات ويقبل التخصيص عند الشافعى
رحمه الله حتى لو نوى اكل ماكول معين حنثه ولم يحنث باكل غيره كما لو
قيل لا اكل اكلا والجامع بينهما سلب ماهية الاكل التى هى مصرح فى الاصل
مقدر فى الفرع لاشتمال الفعل على المصدر ولا يخفى جريان هذا الدليل فى
لا يستوى وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين قوله لا اكل ولا اكل اكلا فان
اكلا يدل على التوحيد اى على المرة الواحدة فهو فرد غير معين فى سياق
النفى فيعم ويقبل التخصيص بتعيينه وليس فى المتنازع ما يدل عليه
فلا عموم ولا تخصيص اذ هو فرعه والمصدر الثابت فى ضمن الفعل
يدل على نفس الماهية دون الافراد فلا يعم اذ الفعل انما يدل على
مجرد الماهية مع مقارنة الزمان واما الحنث بكل اكل فلاشتماله على الماهية

لا للعموم قال المص وهو اى كون اكلا دالا على التوحيد ضعيف فانه
اى المصدر المذكور هنا للتوكيد والتوكيد تقوية مدلول الاول من غير
زيادة فلا يدل الا على الماهية ولذا لا يثنى ولا يجمع ويستوى فيه الواحد
والتثنية والجمع بخلاف ما يكون للنوع والعدد ثم لما فرغ من العموم
شرع فى الخصوص فقال **الفصل الثانى** من الباب الثالث من الكتاب
الاول فى بيان الخصوص واحكامه وفيه اى فى هذا الفصل مسائل
ست الاولى فى حد التخصيص وهو عبارة عن اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ عنه فقوله اخراج كالجنس اذ يدخل فيه التخصيص وغيره وقوله
بعض ما يتناوله اللفظ احتراز عن اخراج كل ما يتناوله اللفظ كالنسخ
عن الكل وعن اخراج ما لا يتناوله اللفظ كالاستثناء المنقطع نحو جاءنى القوم
الا حمارا فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا يسمى هذا النوع من الاستثناء
تخصيصا والفرق بينه اى بين التخصيص وبين النسخ انه اى التخصيص
يكون للبعض اى لاخراج بعض الاحاد فقط والنسخ قد يكون للكل
وفى بعض النسخ عن الكل اى لاخراج الكل وازالة الحكم عنه كنسخ
شريعة باخرى وقد يكون للبعض وهذا يشعر بان التخصيص اخص
~~الا اذا ثبت التباين بينهما بمعنى اخر كالوصل والفصل والاستقلال وعدمه~~
وقد علم من حد التخصيص ان المخصص على صيغة المفعول هو البعض
المخرج بصيغة اسم الفاعل عنه اى عن لفظ يتناوله وغيره كذا ذكر السيد العبرى
ويحتمل ان يكون الضمير فى عنه راجعا الى الموصول ويكون المخصص بصيغة
المفعول هو العام لا البعض المخرج فالمعنى المخصص هو الذى اخرج
عنه اى عن البعض والجاربردى جزم بان المراد هذا دون الاول حيث
قال لانه يمتنع صدق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصيص
هو اللفظ العام ليس الا اقول ثبوت التخصيص للعام بمعنى كونه
مخصصا عنه لا ينافى ثبوته للبعض المخرج بمعنى كونه مخصصا اى مخرجا
ولا خفاء ان هذا الين بعبارة المص سياقا وسباقا والمخصص على صيغة
الفاعل هو الشىء المخرج بكسر الراء عن اللفظ بعض ما يتناوله وهو اى

المخصص وهو المخرج فى الحقيقة ارادة اللافظ اى المتكلم لانه لما جاز ان يرد الخطاب
خاصا وعاما لم يترجح احدهما على الآخر الا بالارادة ويقال للدال عليها
اى للفظ الدال على تلك الارادة مخرج ومخصص مجازا اطلاقا لاسم المدلول
على الدال المسئلة الثانية فى بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فالحكم
الثابت لواحد فقط لا يقبل التخصيص لانه بيان ان الحكم المتعلق بالمتعدد غير
ثابت للبعض فاذن الشئ القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد اى لامر متعدد
لان التخصيص اخراج البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد
قد يكون تعدده لفظا اى من جهة اللفظ مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه يدل
بلفظه على قتل كل مشرك وخص عنه اهل الذمة وغيرهم او قد يكون معنى اى
من جهة المعنى وهو اى الشئ الذى يقبل التخصيص ثلاثة الاول العلة الشرعية فانها
ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعمم وجود المعلول صور وجودها
وقد جوز تخصيصها فى البعض كتخصيص علية الطعام بحرمة الربا فى البعض
كالعرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالتمر وعلله بالنقصان عند الجفاف
وهذه العلة موجودة فى العرايا وهو بيع الرطب على رؤس النخل بالتمر على وجه
الارض مع ان الشارع قد جوزه الثانى مفهوم الموافقة فانه ليس لفظا عاما
دالا على التعدد لان المفهوم ليس بلفظ لكنه يستنبط من اللفظ المثبت للحكم حكم
عام فيخصص بشرط بقاء حكم الملفوظ مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف فانه يدل
بفحواه ويسمى القياس الاولى على حكم عام وهو حرمة سائر الاذى فيخصص
عنه بعض انواع الاذى بشرط بقاء حرمة التأفيف عند عدم مرخص شرعى
او حرمة الايذاء عند عدمه والى الاول مال الجاربردى والى الثانى السيد العبرى
مثل جواز حبس الوالد لحق الولد اذا امتنع عنه وجواز تاخيفه بالجحود
وضربه بالارتداد فان كلا منها يخصص بعض انواع الايذاء عن مجموعها الذى يعمه
حكم الحرمة واما اذا نافى التخصيص حكم الملفوظ فلا يجوز مثل ان يخصص بحيث حكم الحرمة
جواز ضرب الوالد تافيف الوالد او ضربه بتجويزها بلا مرخص شرعى الثالث
مفهوم المخالفة فان حكم المنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام
وهو انتفاء حكم المنطوق فى جميع الصور المسكوت ويجوز ان يقوم دليل

اقوى

اقوى على ثبوت الحكم المنطوق فى بعضها فيخصص ذلك المفهوم العام
بدليل راجح عليه كتخصيص مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين
لم يحمل خبثا وهو ان ما دونهما سواء كان جاريا او راكدا يحمله تخصص
بالراكد اذ الجارى وان كان دونهما لا ينجس فى احد قولى الشافعى رضى الله عنه
لقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او لونه او ريحه
فان قيل التخصيص فى كلام الشارع ممتنع لانه يوهم البداء ان كان
فى الاوامر او النواهى او الكذب ان كان فى الاخبار وهما محالان على الله تعالى
وايهام المحال لا يجوز قلنا فى الجواب عنه ان الوهم المذكور يندفع
بالمخصص اى بوروده المخصص المبين لمراد المتكلم المسئلة الثالثة
فى بيان الغاية التى ينتهى التخصيص اليها اعلم انه اختلفوا فى ضابطة
المقدار الذى لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب ابو الحسين الى انه لا بد
من بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال او غير جمع كمن وما الى
الا ان يستعمل ذلك العام فى الواحد تعظيما له واعلاما بانه يجرى مجرى
الكثير كقوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون وهذا هو مذهب الاكثرين
واختاره الامام واتباعه ثم اختلفوا فى تفسير هذا الكثير ففسره ابن
الحاجب بانه الذى يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
ان يكون اكثر من النصف وفسره المص بانه يكون غير محصور فقال
يجوز التخصيص ما بقى غير محصور اى ما بقى من المخرج عنه عدد غير
محصور وما ههنا مصدرية تقديره يجوز التخصيص مدة بقاء عدد
غير محصور من المخرج عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه قول السماحة
قول القائل اذا قال اكلت كل رمانة فى البيت وفيه الف رمانة مثلا
ولم يأكل منها غير واحد لان القائل اذا قال كذا عابه اهل اللغة و
دليل الاعتناع لغة فوجب ان يكون كثيرة وان لم يعلم قدرها
اى لم يمكننا ان نعين تلك الكثرة الباقية اى ثلاثة او اربعة او غيرهما وجوز
القفال الى اقل المراتب اى فصل القفال بين الجمع وغيره من الفاظ
العموم وقالوا لعام المخصص ان كان جمعا معرفا جاز تخصيصه الى
ان ينتهى الى اقل مراتب الجمع اى اقل مراتب ما يصح اطلاق اللفظ عليه

وهو منطوق احد

وفى بعض الروايات خلق الله الماء طهورا

البداء بالدال المهملة والمد ظهور المصلحة بعد خفائها قال الجوهرى وبدا له فى هذا الامر بداء ممدودا اى نشأ له فيه راى

كالرجال ثلثة

حقيقة فيجوز التخصيص في الجمع ما بقي اقل مراتب الجمع وهو ثلثة فانه الاقل اي اقل مراتب الجمع عند الشافعي وابي حنيفة رحمهما الله لا اثنان وهو مذهب اكثر الصحابة والفقهاء وائمة اللغة بدليل تفاوت الضمائر حيث قالوا في حال التثنية افعلا وفي الجمع نحو في الخبر فعلوا وفي الامر افعلوا وتفاوت الضماير في الحالين يدل على تغايرهما لغة فلا يكون المثنى من قبيل الجموع وبدليل تفصيل اهل اللغة فانهم يقولون الاسم اما مفرد او مثنى او مجموع ويذكرون لكل منهما تعريفا على حدة واحكاما تختص به كالنعت وغيره يدل على تغايرهما فان الجمع ينعت بالثلثة فما فوقها دونهما دونها بخلاف المثنى فيقال رجال ثلثة ~~ورجلان~~ اثنان عطف على قوله ثلثة اي يجوز القفال تخصيص الجمع ما بقي على ثلثة على قياس الراي المذكور واثنان عند القاضي والاستاد ابي اسحق اي قياس قولهما في اقل الجمع وهو قول جمع من الصحابة والتابعين اذ لو لم يكن الاثنان جمعا لتفاوتا اليه بحسب الضمير واللازم باطل بدليل قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وكنا لحكمهم شاهدين فلو لم يكن اقل الجمع اثنين لوجب ان يقال لحكمهما اذ الضمير عائد الى داود وسليمان فعلم بانه لا تفاوت بينهما بحسبه فقيل في الجواب عنه ان الحكم مصدر والمصدر يصح اضافته الى معموليه اي الفاعل والمفعول وهما الحاكم والمحكوم عليه هنا وحينئذ فيكون المراد داود وسليمان والخصمين هكذا اجيب وفيه نظر اذ لا يلزم من جواز اضافة المصدر الى احد المعمولين وصحة جواز اضافته اليهما معا في حالة واحدة ولهذا اشار المص الى ضعفه بقوله فقيل اضاف الى المعمولين وايضا لو لم يكن جمعا لما اطلق عليه واللازم باطل بدليل قوله تعالى خطابا لعايشة وحفصة ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فان القلوب جمع اطلق على القلبين واراد به قلبيهما قلب عايشة وحفصة رضي الله عنهما والاصل في الحقيقة فقيل في الجواب المراد به اي بلفظ القلوب الميول اي ميول القلب والدواعي المختلفة ويصح اطلاق القلب على ميله كما يقال لمن يتردد قلبه الى جهتين مثل المنافق مثلا انه ذو قلبين اي ميلين مجازا من باب اطلاق اسم المحل على الحال وايضا لو لم يكن الاثنان جمعا لما حمل الجمع عليه

في الخبر فعلا وفي الامر ج

ورجلان اثنان الى غير ذلك ...

ابي بكر ج

وبـ

واللازم باطل بدليل قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه عن ابي موسى الاشعري والدارقطني عن عمرو بن شعيب قيل في الجواب عنه اراد به جواز السفر فان قلت لم صدر المص الاجوبة المذكورة بلفظ قيل دون قلنا كما هو دأبه قلت لما كانت الاجوبة ليست مرضية له لعدم خلوها عن تمحل لم ينسبها الى نفسه وفي غيره اي يجوز التخصيص في غير الجمع نحو من وما والمفرد المحلى بلام الجنس واين ومتى الى اقل مراتب العدد وهو الواحد عند الاصوليين واثنان عند اهل الحساب وقوم جوزوا تخصيص العام الى الواحد مطلقا اي سواء كان العام جمعا معرفا او غيره محتجا بان مراتب العدد في الاندراج تحت العام متساوية فجواز تخصيص بعضها دون بعض تحكم وتحقيقه اما ان لا يجوز في شيء من المراتب وهو باطل او يجوز في كل منها وهو المطلوب وجوابه منع عدم الاولوية لغة كما عرفت في اكلت كل رمان ولذلك لم يتعرض المص له المسئلة الرابعة في ان العام المخصص هل هو مجاز في القدر الباقي بعد التخصيص ام لا فقد اختلف الاصوليون في ذلك واختار المص ما ذهب اليه بعضهم وهو انه مجاز مطلقا سواء خص بمتصل او بمنفصل لان العام حقيقة في الاستغراق لكون لفظه موضوعا في اللغة له ~~فيكون في الباقي مجازا~~ والا اي وان لم يكن كذلك بل كان حقيقة في الباقي ايضا لاشترك اي يلزم الاشتراك لكون الباقي غير الاستغراق والاشتراك خلاف الاصل فيكون مجازا فيه لكونه خيرا من الاشتراك وقال بعض الفقهاء والحنابلة انه اي العام المخصص حقيقة فيما بقي من الافراد سواء خص بمتصل او بمنفصل لانه لا يسبق من العام مع المخصص الى الفهم الا الباقي بعد التخصيص فلو كان مجازا فيه لسبق غيره وجوابه بعينه هو الجواب عن قول الامام فلذلك لم يجب المص عنه وفرق الامام الرازي بين العام المخصص بالمتصل والمنفصل يعني ان خص بمتصل اي بما لا يستقل كان حقيقة سواء كان صفة او شرطا او استثناء او غاية نحو اكرم الرجال العلماء او اكرمهم ان دخلوا او اكرمهم الا زيدا او اكرمهم الى المساء وان خص بمنفصل اي بما يستقل كان مجازا كالنهي عن قتل العبيد بعد الامر بقتل المشركين واحتج عليه

بقوله لان العام المقيد بالصفة مثل اكرم بني تميم الطوال لم يتناول غيرا
اى غيرهم ولم يحتمل سواهم فيكون حقيقة فيهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة
فان العام ح متناول للافراد المخصصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة
فى الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد كان استعماله فى الباقى بعد التخصيص
استعمالا فى غير ما وضع له لكون الباقى غير الاستغراق فكان مجازا قلنا فى جوابه
ان اردتم بكون العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة فى الباقى انه مع القرينة
حقيقة فيه فمفهومه كيف والمركب من الموصوف ومع الصفة مثلا لم يوضع
للباقى لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وان اردتم به ان العام
بنفسه الذى هو جزء هذا المركب حقيقة فيه فكذلك كيف والمفرد متناول
لجميع الافراد وضعا المسئلة الخامسة فى ان العام المخصص هل هو حجة
يجوز التمسك به فى الافراد الباقية بعد التخصيص ام لا ففيه مذاهب اول
العام المخصص ان خص بمبهم فلا يحتج به على شيء من الافراد اتفاقا مثل
قوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وان خص بمعين
نحو اقتلوا المشركين الا اهل الذمة فالصحيح عند الامام والآمدى وابن الحاجب
والمص انه حجة فى الباقى مطلقا خلافا ومنعها اى حجية العام المخصص
مطلقا عيسى بن ابان وابو ثور وفصل الكرخى اى فرق وقال العام
ان خص بقرينة متصلة كان حجة وان خص بمنفصلة فلا وهذا التفصيل
يعرف هو ودليله من المسئلة السابعة فلذلك اهمله المص لنا دليل على
حجية المخصص بمعين فى الباقى ان دلالته اى دلالة العام على فرد من الافراد
كالعشرة مثلا لا يتوقف على دلالته على الفرد الآخر لان دلالته على الباقى
مثلا لو كانت متوقفة على البعض المخرج فان لم يتوقف دلالته على المخرج
على الباقى كان تحكما لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت
عليه لزم الدور وهو مستحيل وهذا معنى قوله لاستحالة الدور فثبت ان دلالته
على فرد لا يتوقف على دلالته على غيره من الافراد وح فلا يلزم من زوال
الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون حجة
المسئلة السادسة فى انه هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث
عن المخصص ام لا والمختار انه يستدل بالعام اى يجوز التمسك به والعمل

من زوالها اى ح

96

ما لم يظهر المخصص ولا يجب الاستقصاء فى الطلب ولا نفى كما نقل عن ابى بكر الصيرفى
وابن شريح اوجب طلبه اى طلب المخصص اولا بل استقصاء الطلب الى
ان يغلب على الظن ان لا مخصص فيتمسك بالعام اذ لو تمسك به قبل ذلك لاحتمل
الخطأ لجواز وجود المخصص وان لم يعلم لنا على ان التمسك به جائز لا واجب
انه لو وجب طلب المخصص فى التمسك بالعام لوجب طلب المجاز فى اطلاق اللفظ
حقيقة للتحرز عن الخطأ باحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطأ المحتمل
ولكن اللازم وهو طلب المجاز فى اجراء اللفظ على حقيقته منتف اتفاقا
لانهم يحملون الالفاظ على ظواهرها فى اول سماعها من غير بحث عن انه هل وجد
ما يوجب العدول عنها اولا فكذلك الملزوم وهو المدعى قال اى ابن شريح
عارض دلالته مفعول عارض احتمال فاعل المخصص يعنى ان العام
وان دل على مدلوله لكن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء يعارض
دلالته على العموم ومع المعارض يبطل الحجية قلنا فى جوابه الاصل يدفعه اى يرفع
ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض انما يكون عند انتفاء الرجحان
الفصل الثالث فيما يقتضى تخصيص العموم وهو المخصص وهو قسمان
متصل ومنفصل فالمتصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ
الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه والمخصص المتصل اربعة اقسام
الاول الاستثناء المتصل نحو اكرم الناس الا الجهال والثلاثة الباقية الشرط
والصفة والغاية وهو اى الاستثناء الاخراج بالا اى اخراج بعض ما يتناوله
اللفظ بالا غير الصفة ونحوها كغير وسوى وسواء وحاشا وعدا وخلا
وما عدا وما خلا وليس ولا يكون والاولى او نحوها حتى لا يناقش بان مثل جاء القوم
الا زيدا لا يصدق عليه انه الاخراج بالا او نحوها فيحتاج الى ان يدفع بظهور المراد
وهو ان جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالا او نحوها فقوله الاخراج
جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات
وقوله غير الصفة احتراز عن الا اذا كانت للصفة بمعنى غير وهى التى تكون
تابعة لجمع منكور غير محصور كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
اى غير الله فانها ليست للاستثناء والمنقطع مجاز هذا جواب عن سوال
مقدر وهو ان الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم الا زيدا ومنقطعا

من الباب الثالث من الكتاب الاول فى المخصص

كقام القوم الا حمارا والمنقطع لا اخراج فيه فيكون واردا على الحد فاجاب
بان الحد للاستثناء الحقيقي واطلاق الاستثناء على المنقطع وان كان جائزا بلا خلاف
كما قاله المحقق الفاضل ابن الحاجب في المختصر الكبير لكنه مجاز عند الاكثرين وفيه
اى في هذا الفصل او في الاستثناء مسائل اربع المسئلة الاولى شرطه
اى شرط صحة الاستثناء الاتصال اى اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة
اى اتصالا عاديا لا حسيا وان انقطع بعارض كالتنفس والسعال
ونحوهما ودليله اجماع الادباء اى اهل اللغة على ذلك فان من قال
لوكيله بع داري من اى شخص كان ثم قال بعد اسبوع الا من زيد استقبحه
الادباء ولم يجعلوه عائدا الى ما تقدم واجماعهم في اللغة حجة ونقل عن ابن عباس
رضى الله عنهما خلافه اى جواز تاخير الاستثناء الى شهر قياسا على جواز
تاخير التخصيص بغيره من المخصصات المنفصلة والجامع كون كل منهما
منافيا لما قبله والجواب عنه النقض بالصفة والغاية وكذلك
الشرط فان دليله مقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وايضا فالفرق
ان المخصص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء
وعدم الاستغراق معطوف على الاتصال اى شرطه الاتصال وعدم الاستغراق شرط ح
ايضا اى لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه نحو له على عشرة الا عشرة
لبطلانه اتفاقا ولزوم تمام العشرة واما ما سواه فصحيح سواء كان المستثنى
مساويا لنصف المستثنى منه او اقل او اكثر وشرط الحنابلة ان لا يزيد قدر
المستثنى على النصف اى على نصف المستثنى منه بل يكون اما مساويا او ناقصا
وشرط القاضي ابو بكر ان ينقص المستثنى منه اى من نصف المستثنى منه
فعلم مما ذكرنا اتفاقهم على جواز استثناء اقل من النصف لنا دليل على عدم
اشتراط الشرطين انه لو قيل له على عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا
فلو لم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما اتفقوا عليه فاذا صح بطل مذهب الحنابلة والقاضي
وصح ما سوى المستغرق من الاستثناء ويرد على القاضي ايضا خاصة استثناء
الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
اتبعك من الغاوين وبالعكس في قوله تعالى حكاية على ابليس عليه اللعنة لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فلو وجب كون المستثنى اقل من النصف للزم

اى استثناء المخلصين من الغاوين ح

كل

٩٧

كل من الفريقين اقل من نصف الاخر وانه باطل قال القاضي لا شك ان
الاستثناء خلاف الاصل لانه بمنزلة الانكار بعد الاقرار ولكن الاقل
ربما ينسى في اول الاقرار لقلة التفات النفس اليه كالمقر بالعشرة
الذي ادى منها شيئا قليلا فاذا تذكره فلا بد ان يتمكن من استدراكه لئلا يضيع
حقه وذلك انما هو بصحة استثنائه فيستدرك به واما المساوى والاكثر فيبعدها
عن النسيان لكثرة الالتفات اليهما فلم يصح الاستثناء فيهما لوجود مقتضى المنع
وعدم ذلك المانع ونوقض دليل القاضي بما ذكرنا من الصورة وهو قوله
على عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صحت تلك الصورة
لكون الاستثناء فيها استثناء للاكثر من النصف وذلك ظاهر المسئلة الثانية
في الاستثناء الاستثناء من الاثبات نحو قام القوم الا زيدا نفي اى للقيام
عن زيد بالاتفاق ونحو قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
وبالعكس اى الاستثناء من النفي نحو ما قام احد الا زيد اثبات لقيام
زيد خلافا لابي حنيفة رحمه الله فانه قال لا يكون اثباتا له بل دليلا
على اخراجه عن المحكوم عليهم وح فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهة
اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته واما من جهة المعنى
فلان الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا
لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكمنا به فعلى هذا لا فرق عندهم
في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات واحتج على
المذهب المختار بقوله لنا لو لم يكن كذلك اى لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا
لم يتم التوحيد بقولنا لا اله الا الله لان معناه ح لا يكون موجبا لثبوت
الالهية لله تعالى بل كان معناه نفي الالهية عن غيره فقط لكن التوحيد
يتم به اجماعا واحتج ابو حنيفة رحمه الله بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
الا بطهور تقديره لا صحة للصلوة الا بطهور فلو كان الاستثناء من النفي
اثباتا للزم كلما وجد الطهور توجد الصحة وليس كذلك فانها قد لا يصح لفوات
شرط اخر او ركن قلنا في الجواب عنه ان الاستثناء في هذه الصورة انما هو للمبالغة في كون الطهور شرطا اتم ح
لا للنفي عن الغير كقوله الحج عرفة وههنا كذلك لان الطهارة لما كان [illegible]
صارت كانها لا شرط للصحة غيرها حتى اذا وجدت توجد الصحة المسئلة

وذلك لان اثبات التي بعد نفيه قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في قوله الحج عرفة [illegible]

الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وحكمها انها ان تعاطفت
اي عطف بعضها على بعض كقولك لفلان علي عشرة الا اربعة والا ثلثة
او لم يعطف لكنه استغرق الاستثناء الاخير الاستثناء الاول بان لا يكون
الاخير ناقصا عنه كقولك له علي عشرة الا اربعة الا خمسة عادت الاستثناءات
باسرها في الصورتين الى المقدم ~~عليها وهو المستثنى منه~~ اما في الاول فلوجوب
تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم واما في الثاني فلعدم صحة عوده
الى الاستثناء الاول لكونه مستغرقا له فيعود الى المقدم عليهما والا اي وان لم
يكن متعاطفة ولا الاخير مستغرقا بل كان ناقصا عنه نحو له علي عشرة
الا خمسة الا ثلثة يعود الاستثناء الثاني الى الاستثناء الاول دون المستثنى
منه المقدم عليهما لانه اي الاستثناء الاول اقرب الى الثاني من المقدم عليهما
ولا يجوز العود اليهما معا لان الاستثناء الاول يخالف المستثنى منه في الكيف
بناء على ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس فلو كان استثناء منهما لتناقض
ومن هذا قال النحاة لو ذكر المستثنى الثاني بعد ما يصح دخوله فيه اي دخول
الثاني في الاول كان من النفي اثباتا وبالعكس نحو له علي عشرة الا تسعة
الا ثمانية الا سبعة الا ستة الا خمسة الا اربعة الا ثلثة الا اثنين الا واحد
فاللازم خمسة ولو ذكر بعده الا اثنين الا ثلثة الا اربعة الا خمسة الا ستة
الا ثمانية الا تسعة فاللازم واحد لانك اذا قلت علي عشرة الا تسعة
لزم واحد ثم اذا قلت الا ثمانية صار اللازم تسعة ثم اذا قلت الا سبعة
بقي اثنين ثم اذا قلت الا ستة صار ثمانية ثم اذا قلت الا خمسة بقي ثلثة
واذا قلت الا اربعة صار سبعة واذا قلت الا ثلثة بقي اربعة ثم اذا قلت
الا اثنين صار ستة ثم اذا قلت الا واحدا بقي اللازم خمسة واذا قلت
بعدها الا اثنين صار سبعة ثم اذا قلت الا ثلثة بقي اربعة ثم اذا قلت
الا اربعة صار ثمانية وبالا خمسة بقي ثلثة وبالا ستة صار تسعة وبالا سبعة
بقي اللازم اثنين وبالا ثمانية صار عشرة وبالا تسعة بقي واحدا ولا خفاء ان اعتبار
ذلك انما هو باخراج البعض من المسقط والبعض من الباقي للمسئلة
الرابعة في بيان مرجع الاستثناء المذكور بعد الجمل فنقول قال الشافعي
رضي الله عنه الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة اي المذكور عقيبها

لكونه

المستثنى منه المقدم عليها اي على الاستثناءات صح

اي الاستثناء المذكور قوله صح

~~اي الاستثناء المذكور~~ كقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فان هذا الاستثناء المتعقب بعد
ثلاث جمل الاولى آمرة بجلدهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم
والثالثة مخبرة بفسقهم يعود اي ذلك الاستثناء اليها اي الى جميع تلك
الجمل باسرها اذ لم يدل الدليل على اخراج البعض لكن بشرطين احدهما
ان تكون الجمل معطوفة والثاني ان يكون العطف بالواو خاصة وخص
ابو حنيفة رحمه الله اي عود الاستثناء بالجملة الاخيرة من الجمل وتوقف القاضي
ابو بكر من الاشاعرة وحجة الاسلام والشريف المرتضى من الشيعة
في مرجع هذا الاستثناء الا ان القاضي توقف لعدم العلم بمدلوله في اللغة
والمرتضى توقف للاشتراك اي لكونه مشتركا بين عوده وقيل قائله
ابو الحسين البصري بالتفصيل بان يكون كل منهما جملة انشائية او خبرية
اولا وعلى تقدير الاول يكون كل منهما امرا او نهيا اولا ثم ان كان الاول
وكان بينهما تعلق والمراد بالتعلق كما قاله في المحصول هو ان يكون
حكم الاولى او اسمها مضمرا في الثانية فللجميع اي الاستثناء عائد الى الجمل
باسرها ~~مثل اكرم الفقهاء والزهاد او انفق عليهم الا الفقهاء~~
~~الا المبتدعة~~ فمثال ما كان حكم الاولى مضمرا في الثانية مثل
قولنا اكرم الفقهاء والزهاد الا المبتدعة بتقدير واكرم الزهاد
ومثال ما كان اسم الاولى مضمرا في الثانية مثل قولنا اكرم الفقهاء
او انفق عليهم الا المبتدعة فقوله عليهم اي على الفقهاء وقد اشار
المص الى المثالين بذكر او فقال او انفق عليهم فافهم واجتنب
عنه والا اي وان لم يكن انشائية او كان ولم يكن بينهما تعلق بان
لا يكون ثمه شيء من الاضمارين فللاخيرة اي فالاستثناء مختص بالجملة
الاخيرة وذلك اقسام لانه اما ان يكون الجملتان من نوع واحد
ولم يتعلق احديهما بالاخرى مع الاختلاف في الاسم والحكم معا مثل
اطعم ربيعة واخلع على مضر الا الطوال او مع الاتفاق في الاسم

كما في هذه الاية فانه لا يعود الاستثناء الى فاجلدوهم لان الجلد حق العبد وهو لا يسقط بالتوبة صح

اي لعدم القطع بكونه مشتركا

اي بين الجملتين صح

اي لكونه مشتركا بين عوده الى الكل وعوده الى الاخيرة لانه قد ورد عوده الى الكل في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الا الذين تابوا وورد ايضا عوده الى الاخيرة في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده والاصل في الاستعمال الحقيقة فيكون مشتركا

دون الحكم مثل اطعم ربيعة واخلع على ربيعة الا الطوال او مع الاتفاق
في الحكم دون الاسم نحو اطعم ربيعة واطعم مضر الا الطوال او لا يكونا
من نوع واحد سواء كانت القضية مختلفة كقولك اكرم ربيعة والعلماء
هم المتكلمون الا اهل بغداد كالآية المذكورة التي اختلفت انواع الكلام
فيها اذ الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر او تحدث القضية
اذ الكل في حق الزانين وانما اختص الاستثناء في تلك الصور بالاخيرة
لاستقلال كل من الجمل والظاهر ان الانتقال عن الجملة المستقلة بنفسها
الى جملة اخرى مستقلة بنفسها لا يقع الا بعد تمام غرض المتكلم
من الاولى ولو كان الاستثناء راجعا الى جميع الجمل لم يتم مقصوده من الجملة
الاولى وقال الامام في المحصول الانصاف ان هذا التقسيم
ولكن عند البحث نختار التوقف لعدم العلم كما هو مذهب
القاضي لنا اي الدليل على المذهب المختار وهو مذهب الشافعي
رضي الله عنه ان نقول الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف
عليه في جميع المتعلقات كالحال والشرط وغيرهما اي كالصفة
والظرف والمجرور فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع عدم الاستقلال
مثل اكرم بني مضر واطعم بني ربيعة محتاجين او ان كانوا محتاجين
او المحتاجين او عند زيد او يوم الجمعة وقيل الاستثناء خلاف الدليل
اي احتج ابو حنيفة رحمه الله بان الاستثناء خلاف الدليل لما تقدم من انه
انكار بعد الاقرار فالاصل ان لا يعود الى شيء من الجمل لكن خولف
مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة للضرورة وهو صون الكلام عن اللغو
وخصصت هي بالاستثناء لانها اقرب فبقيت الجمل الاولى السابقة
على الاخيرة على اصلها وهو العموم لان الثابت بالضرورة مقدر بقدر
الضرورة واجاب المص بقوله قلنا في الجواب ما ذكرتم في اختصاص الاستثناء
بالجملة الاخيرة منقوض بالصفة والشرط فان كلا منهما من المخصصات
التي هي خلاف الاصل مع عودها الى جميع الجمل التي هي قبلها اتفاقا
الثاني من اقسام المخصصات المتصلة الشرط وهو في اللغة

العلامة

العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكره
المص رحمه الله بقوله وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده واعلم
ان توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين الاول ان يكون في
وجوده وذلك بان يكون ذلك الغير علة للمؤثر او جزءا من علته
او شرطا لعلته او يكون جزءا من نفس المؤثر لان الشيء ايضا يتوقف
في وجوده على جزئه وهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر ايضا
لان التأثير متوقف على وجود المؤثر فكلما توقف عليه المؤثر توقف
عليه التأثير بطريق الاولى الثاني ان يتوقف على الغير في تأثيره
فقط وذلك الغير هو المعبر عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه
تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده اي وجود المؤثر
معطوف على تأثير المؤثر اي لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود
المؤثر وخرج بهذا القيد علة المؤثر وجزؤه وغير ذلك مما عدا
الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة لكن ليس هو
التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا
يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاحصان للرجم فان
تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه واما نفس الزنا فلا لان البكر قد
يزني وهذا التعريف انما يستقيم على راي المعتزلة والغزالي
فانهم يقولون ان العلل الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون
انها مؤثرة بذاتها والغزالي يقوله بجعل الشارع واما المص و
غيره من الاشاعرة فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات
عليه كما سيجيء في القياس ان شاء الله تعالى فلا تأثير ولا مؤثر عندهم
فان قلت ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها
بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لاستحالة
توقف الشيء على نفسه قلت انما ينتقض ان لو قلنا بمذهب
الاشعري وهو ان الوجود عين الماهية والمص طاب ثراه لا يراه
بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية كما تقدم
فعلى هذا يصدق ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر والفرق

الحكم بأو واشار اليه بقوله وان قال اواى لو قال ان شفيت فسالم
اوغانم حر و شفى فيعتق احدهما لا بالتعيين اذ الشفا شرط
لعتق احدهما فى الجملة لا لعتق كل منهما ويعين اى المعتق وهو المولى
يعنى يكون خيار التعيين له فيتعين ايهما شاء الثالث من
اقسام المخصصات المتصلة الصفة اى التخصيص بالصفة
نحو اكرم الرجال العلماء فان الرجال بالعلماء تخرج لغيرهم ومثل
له المصنف طاب ثراه بقوله مثل قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
و هو تمثيل غير مطابق لان هذا من باب تقييد المطلق لا من باب
تخصيص العموم لان رقبة غير عامة لكونها نكرة فى سياق الاثبات
كذا ذكر الفاضل الاسنوى وهى اى الصفة كالاستثناء
اذا ورد بعد جملة واحدة او جمل متعددة فى وجوب الاتصال
وعودها الى الجمل فيقال للعام الموصوف بصفة ان كان متحدا
فالصفة تعود اليه وان كان متعددا نحو اكرم بنى تميم ومضر ربيعة
الطوال فالمذاهب فيه كالمذاهب فى الاستثناء وفصل الامام فى المحصول
وغيره فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى نحو اكرم العرب
والعجم المؤمنين فان لم يكن فانها تعود الى الاخيرة فقط وكلام المصنف
طاب ثراه بان ابا حنيفة رحمه الله يقول بعودها الى الاخيرة مطلقا
كما قال به فى الاستثناء قال الفاضل الاسنوى وليس كذلك ومشعر
ايضا بجريان الخلاف المذكور فى الاستثناء فى اخراج الاكثر والمساوى
والاقل وفيه نظر الرابع من اقسام المخصصات المتصلة الغاية
وهى طرفه اى غاية الشئ طرفه ومنتهاه وقد اعاد المصنف طاب ثراه الضمير
فى قوله وهى على لفظ الشئ مع انه غير مذكور للعلم به وصيغتها
لفظان حتى والى وحكم ما بعدها اى ما [illegible] بعد الغاية
خلاف حكم ما قبلها اذ لو بقى فيما وراء الغاية شئ منه لم يكن الغاية
غاية مثل قوله تعالى واتموا الصيام الى الليل فان الليل غاية للصوم
لكونه مدخولا لالى وحكم الليل فى الامساك عن المفطرات خلاف حكم
ما قبله ووجوب غسل المرافق للاحتياط هذا جواب عن

التقييد

من هذا السؤال عبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لا ذاته كما قال
الامام فى المحصول واعلم ان الشرط قد تكون شرعيا كما مثلناه وقد
يكون عقليا كما تقول الحيوة شرط فى العلم والجوهر شرط لوجود العرض
وقد يكون نحويا نحو ان دخلت الدار فانت طالق فان اهل اللغة
وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و
الامر المعلق به هو الجزاء وفيه اى فى هذا الشرط مسئلتان الاولى
المسئلة الاولى فى ان المشروط متى يحصل فنقول الشرط قد
يوجد دفعة و قد لا فهو ان وجد اى تحقق دفعة واحدة كالتعليق
على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرهما مما يدخل فى الوجود دفعة
واحدة فذاك اى فيوجد المشروط عند اول ازمنة الوجود ان علق
على الوجود وعند اول ازمنة العدم ان علق على العدم والا اى وان
لم يوجد دفعة بل وجد بالتدريج كقراءة الفاتحة مثلا نظر فان كان
التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد
المشروط و هو الحرية عند تكامل اجزائه اى اجزاء الفاتحة مثلا
وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرأى الفاتحة فانت طالق
فيوجد المشروط وهو الطلاق عند ارتفاع جزء ان شرط عدمه
كما لو قرأت الجميع الا حرفا واحدا لان المركب ينتفى بانتفاء جزئه
المسئلة الثانية فى احكام تعدد الشرط والمشروط اعلم انه
اذا تعدد الشرط او الحكم المشروط به فذلك اما بالواو او باو فهذه
اربعة اقسام الاول ما يكون التعدد فى الشرط بالواو كقوله ان
كان زانيا ومحصنا فارجم اى فارجمه فالحكم فيه وهو وجوب الرجم
يحتاج اليهما اى الى الزنا والاحصان يعنى انه لا بد منهما جميعا اذ الشرط
المجموع والثانى ما يكون التعدد فيه باو مثل ان كان سارقا او نباشا
فاقطع اى فاقطعه فالحكم وهو وجوب القطع يكفى فيه احدهما دون
الجمع اذ الشرط هو لا الجمع والثالث ما يكون التعدد فى الحكم بالواو بان
قيل لرجل ان شفيت فسالم وغانم حر فشفى بعد ذلك عتقا
اى سالم وغانم كلاهما اذ هو شرط لكل منهما والرابع ما يكون التعدد فى

من الفاتحة

الشرطين وهو

قدمه

سوال مقدر تقريره انه لو كان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبله
لكان غسل المرفق غير واجب وليس كذلك وجوابه ما في الكتاب
وتقريره من وجهين احدهما ان النبي صلى الله عليه وسلم
توضى فادار الماء على مرفقه فاحتمل ان يكون غسله واجبا و
تكون الى بمعنى مع كما قيل في قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم
واحتمل ان لا يكون فاوجبناه للاحتياط الثاني ان المرفق لما لم يكن
متميزا عن اليد امتيازا حسيا وجب غسله احتياطا حتى يحصل
العلم بغسل اليد وههنا تفصيل وهو ان الغاية اما ان يكون منفصلة
عن ذي الغاية حسا كالليل في الاية المذكورة فانه غاية لزمان الصوم
وهو منفصل عن ذلك الزمان حسا او لا يكون كذلك كالمرافق في قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم وايديكم فانه غاية لليد غير منفصل عنها حسا
والاول يقتضى ان يكون حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال
احدهما عن الاخر معلوم حسا والثاني لا يقتضي ذلك لان المرفق لما لم يكن
منفصلا عن اليد حسا لم يكن تعيينه لكونه غاية اولى من سائر مفاصل
اليد فلا يجب خروجه عما قبله ثم لما فرغ من احكام المخصصات
المتصلة شرع في احكام المخصصات المنفصلة فقال والمنفصل
اي والمخصص المنفصل وهو الذي يستقل بنفسه ولا يحتاج
في ثبوته الى ذكر لفظ العام معه بخلاف المتصل كما ذكر ثلاثة اقسام
لان الدليل المخصص اما سمعي اولا والثاني اما ان يكون عقليا او حسيا
فعلم انه ثلاثة اقسام القسم الاول ~~وهو ما يكون العقل~~ وهو ما يكون
+مخصص العام العقل وتخصيصه اياه قد يكون بالبديهة كقوله تعالى
الله خالق كل شيء فان شيء عام يتناول ذاته فانا نعلم ضرورة انه ليس
خالقا لذاته وقد يكون بالنظر كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
الاية فان لفظ الناس متناول للصبيان والمجانين مع انهم ليسوا
مرادين بنظر العقل للدليل الدال على امتناع تكليف الغافل والقسم
الثاني وهو ما يكون مخصص العام الحس مثل قوله تعالى اخبارا
عن بلقيس واوتيت من كل شيء فانه عام يتناول السماء والنجوم

والقمر

١٠١

والقمر والعرش والكرسي مثلا مع انه يعلم حسا انها لم تؤت من هذه
المذكورات شيئا **فان قلت** لم لا يجوز ان يكون من للتبعيض **قلت**
فعلى هذا ايضا يلزم التخصيص لامتناع ان يقال اوتيت من كل
شيء بعضه والقسم الثالث وهو ما يكون مخصص العام الدليل
السمعي وفيه اي في الدليل السمعي مسائل تسع **المسئلة
الاولى** في بيان ضابط كلي على سبيل الاجمال عند تعارض الدليلين
السمعيين والمسائل الباقية في بيان التخصيص بالادلة السمعية مفصلا
فنقول الخاص اذا عارض العام اي دل على خلاف ما دل
عليه خصصه اي فيؤخذ بالخاص سواء علم تاخره عن العام او
تقدمه اولا اي او لم يعلم شيء منهما وذلك اما بالعلم بتقدم الخاص او
بالجهل بتقدم احدهما بعينه على الاخر للجهل بالتاريخ وفي بعض النسخ
علم تاريخه اولا يعني سواء علم تقدمه على العام او تاخره عنه او لم يعلم
شيء منهما وحاصلهما واحد وابو حنيفة رحمه الله يجعل الخاص المتقدم
منسوخا بالعام المتاخر ان علم التقدم ويخصص العام
بالخاص اذا علم تاخره عن العام او يقارنهما وتوقف اي لو جب
التوقف حيث جهل على بناء المفعول اي حيث لم يكن التاخر
معلوما ولا التقدم يعني ان ابا حنيفة رحمه الله يوافقنا على تخصيص
العام بالخاص اذا علم تاخره عن العام ويخالفنا فيما عداه اما فيما
علم تقدم الخاص على العام فيجعل الخاص منسوخا لما روي عن ابن
عباس رضي الله عنهما انه قال كنا ناخذ بالاحدث فالاحدث
فعلى هذا ان تاخر العام نسخ الخاص وان تاخر الخاص نسخ من العام
بقدر ما دل عليه واما فيما جهل تقدم احدهما على الاخر فيتوقف لانه
يحتمل تقدم الخاص فيكون منسوخا مرجوحا ويحتمل تاخره فيكون
مخصصا راجحا واذا تعارضا دليلا الترجيح والمرجوحية وجب
التوقف الا ان يترجح احدهما على الاخر بمرجح كما كتضمنه حكما شرعيا
او اشتهار روايته او عمل الاكثر به او يكون احدهما مجزوما والاخر
غير مجزوم فانه لا توقف بل يقدم المجزوم به متاخرا ويعمل به احتياطا

ان تاخر الخاص

لان البحث اما ان يكون عاما لا لمخصص مخصص
دون اخر او لمخصص دون اخر فالمخصص اما ان
يكون قطعيا او ظنيا وعلى كل تقدير في المخصص
اما قطعي او ظني والقطعي الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع والظني القياس والسنة الغير المتواترة
وهي اما قول او فعل او تقرير والخبر اما ان يدل
بمنطوقه او بمفهومه فاورد المباحث في
تسع مسائل واتبعها باختلف في جواز
تخصيص العموم في اربع مسائل اخرى والمجموع
ثلث مسائل

حفظه الله تعالى ١٠٣٣

لنا على كون الخاص مخصصًا للعام سواء تأخر او تقدم او جهل التاريخ
ان تخصيص العام بالخاص اعمال الدليلين وذلك هو ظاهر وعدم
تخصيصه اياه اهمال للدليلين او لاحدهما لانه على تقدير التعارض
ان لم يعمل بشئ منهما يلزم الاول وان عمل بالعام وصح يلزم الثاني
واذا كان كذلك فالقول بتخصيص بالخاص اولى من القول
بعدم التخصيص لان اعمال الدليلين اولى من اهمالهما او اهمال
احدهما بالكلية اذ الاصل في الدليل الاعمال لا الاهمال وههنا ابحاث كثيرة
تركناها خوفا للاملال المسئلة الثانية في بيان
جواز تخصيص المقطوع بالمقطوع فنقول يجوز تخصيص
الكتاب به اى بالكتاب وبالسنة المتواترة قولا كانت او فعلا
وبالاجماع وذكر امثلتها على طريق اللف والنشر مثل تخصيص
قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء بقوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الاولى مخصصة
بالثانية اتفاق والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
بقوله واولات الاحمال الاية والثاني قسمان تخصيص الكتاب بالسنة
القولية والفعلية الاول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية
بقوله عليه السلام القاتل لا يرث فان الصحابة رضي الله عنهم
خصصوا الاية المذكورة بهذا الخبر المتواتر والثاني كتخصيص قوله
تعالى الزانية والزاني فاجلدوا الاية برجمه عليه السلام المحصن
فان الصحابة خصصوا به والرابع وهو تخصيص الكتاب بالاجماع
كتخصيص اية القذف وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة باجماع الامة على تخصيص
بالاحرار وتنصيف حد القذف على العبد فان حد القذف
في حق العبد نصف حد الحر اجماعا المسئلة الثالثة في
جواز تخصيص المقطوع بالمظنون كخبر الواحد والقياس يجوز
تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد عند الائمة الاربعة

ويجوز

ومنع قوم تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا ومنع عيسى
بن ابان مطلقا اى في العام من الكتاب والخبر المتواتر الذي لم يخصص
لانه مقطوع مطلقا ومنع الكرخي ذلك فيما لم يخصص بمنفصل
سواء خص بمتصل او لم يخص اصلا فان خص بمنفصل جاز
تخصيصه بخبر الواحد وتوقف القاضي ولم يتعرض له المص
لنا على المذهب المختار عند الائمة الاربعة وهو جواز تخصيص
العام القطعي بخبر الواحد هو ان خبر الواحد حجة ودليل كما سيجئ
في مباحث السنة ان شاء الله وقد عارض العام اذا الكلام فيه
فلو خص العام به يلزم اعمال الدليلين احدهما مطلقا والاخر
من وجه لكون الخاص معمولا في موارده مطلقا والعام معمولا
في غير موارد الخاص مهملا في موارده ولو لم يخصص به يلزم اهمالهما
او اهمال احدهما بالكلية كما مر واعمال الدليلين ولو من وجه اولى
من اهمال احدهما بالكلية لما مر من ان الاصل في الدليل الاعمال
احتج الخصم بوجوه ثلاثة اشار المصنف الى الاول بقوله
قيل قال عليه السلام اذا روي عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه وخبر
الواحد المعارض للكتاب مخالف له وذلك ظاهر فوجب رده واذا وجب
رده لم يجز تخصيص الكتاب به وانت خبير بان هذا مختص بمنع
تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلنا في الجواب عنه هذا منقوض
بالمتواتر يعني لو صح ما ذكرتم لما صح تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
اياه واللازم باطل ويقال عليه المراد بالحديث الذي يجب عرضه
على الكتاب هو الحديث الذي لم يقطع بكونه حديثه عليه السلام كما دل
عليه سياق الكلام لا المتواتر الذي يقطع بانه حديثه عليه السلام واشار
الى الثاني بقوله قيل ان الكتاب والسنة المتواترة قطعيان وخبر
الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فلا يخصصه
قلنا في جوابه ان العام الذي هو الكتاب او السنة المتواترة مقطوع

المتن والسند اى يقطع بكونه من القرآن او السنة لانا قد علمنا استناده
الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومظنون الدلالة على الاستغراق لاحتمال
التخصيص فى كل منهما والخاص الذى هو خبر الواحد بالعكس
اى متنه مظنون لكونه من رواية الآحاد ودلالته مقطوع بها
لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الا ما يعرض له فكل واحد
منهما مقطوع من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فاذا تعادلا
جاز التعارض بينهما فان قلت القول بالتخصيص يقتضى ترجيح
الخاص على العام والتعادل ينافيه قلت لا منافاة فى التعادل
اذ هو بحسب الذات والرجحان بسبب خارج وهو ان الاصل اعمال
الدليلين من وجه الخاص واشار الى الثالث بقوله قيل لو خصص
لنسخ اى لو جاز تخصيصهما بخبر الواحد لجاز نسخهما به لان النسخ ايضا
تخصيص فى الازمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فكذلك التخصيص
قلنا فى جوابه ان التخصيص اهون من النسخ لان النسخ يرفع
الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشئ فى الاضعف تاثيره
فى الاقوى وبالقياس عطف على قوله بخبر الواحد اى يجوز
تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقياس ايضا
عند الائمة الاربعة وابى الحسين البصرى وابى هاشم ومنع من ذلك
ابو على الجبائى وشرط ابن ابان فى جواز تخصيص العام القطعى التخصيص
قبله بمخصص اخر وشرط الكرخى فى ذلك تخصيصه بمنفصل كما فى خبر
الواحد وشرط ابن سريج بالسين المهملة والجيم الجلاء فى القياس ان كان خ
المخصص يعنى القياس جليا جاز والا فلا وان كان خفيا فلا وفى
الجلى والخفى مذاهب ستعرف فى القياس ان شاء الله تعالى
واعتبر حجة الاسلام ارجح الظنين يعنى قال ان العام والقياس
ان تفاوتا فى افادة الظن فالعمل بارجح الظنين وان تساويا فالتوقف
وتوقف القاضى ابو بكر الباقلانى وامام الحرمين فى ذلك لنا
على المختار وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقياس
ما تقدم اى فى خبر الواحد وهو من اعمال الدليلين ولو من وجه اولى

وبحجة

١٠٣

واحتج ابو على على انه لا يجوز مطلقا بوجهين اشار المصنف الى
الاول وقال قيل القياس فرع عن النص لان الحكم المقاس عليه
لابد وان يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقياس لزم الدور او التسلسل
واذا كان فرعا عنه فلا يجوز تخصيصه به والا يلزم تقديم الفرع على الاصل
واجاب المصنف عنه بقوله قلنا على اصله يعنى سلمنا ان
القياس لا يقدم على الاصل الذى له لكنا اذا خصصنا العموم به لم نقدمه
على اصله وانما قدمناه على اصل اخر واشار الى الثانى وقال
قيل انه لما ثبت ان القياس فرع عن النص لزم ان يكون مقدماته
اى مقدمات القياس اكثر من مقدمات النص العام فان كل مقدمة
يتوقف عليها النص فى افادة الحكم كعدالة الراوى ودلالة اللفظ
على المعنى فان القياس يتوقف عليها ايضا ويختص القياس
بتوقف على مقدمات اخرى كبيان العلة وثبوتها فى الفرع وانتفاء
المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة اكثر كان احتمال الخطاء
اليه اقرب فيكون الظن الحاصل منه اضعف فلو قدمنا القياس
على العام لقدمنا الاضعف على الاقوى وهو ممتنع واجاب
ما قاله بقوله قلنا خ المصنف عنه بوجهين الاول ان مقدمات العام الذى
يريد تخصيصه قد يكون بالعكس اى اكثر من مقدمات القياس و
ذلك بان يكون العام المخصوص كثير الوسائط التى بينها وبين النبى
صلى الله عليه وسلم او كثير الاحتمالات المخلة بالفهم ويكون العام الذى
هو اصل القياس قريبا من النبى صلى الله عليه وسلم قليل الاحتمالات
بحيث يكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة فى القياس اقل من مقدمات
العام المخصوص والثانى ما قاله بقوله ومع هذا اى مع تسليم ان
مقدماته اكثر وان الظن مع ذلك يضعف فاعمال الكل اى كل من
العام والقياس ولو بوجه اخرى اى اولى من اهمال البعض
بالكلية المسئلة الرابعة فى انه هل يجوز تخصيص المنطوق بعموم
المخالفة ام لا فنقول يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان
مفهوم موافقة او مخالفة لانه اى المفهوم دليل وحجة والعام ايضا

دليل فاذا تعارضا وجب تخصيص العام به والا يلزم اهمال الدليل
والاصل خلافه مثاله تخصيص قوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجسه شئ الا ما غير طعمه او لونه او ريحه فان الماء عام يشمل
الكثير والقليل والجاري والراكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لاقى
نجاسة ولم يتغير بها بمفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فان الاول يدل بمنطوقه على ان الماء لا ينجس عند عدم التغير
سواء كان قلتين اولا والثاني يدل بمفهومه على ان الماء القليل ينجس
وان لم يتغير فيكون هذا المفهوم مخصصا لمنطوق الاول ولم يمثل
المصنف لمفهوم الموافقة مثاله ما اذا قال من دخل داري
فاضربه ثم قال ان دخل زيد فلا تقل له اف المسئلة **الخامسة**
في انه هل يجوز تخصيص العام بالعادات ام لا فيه خلاف
والمختار العادة التي كانت جارية في عهد رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقررها الرسول عليه السلام بان علمها ولم يمنعهم من ذلك
تخصيص للدليل العام للحديث الدال على منع الاستدلال لان
سكوته عن المنع دليل الجواز وفيه تعميم لما ترى من الاعمال اولى من الاهمال
مثلا كان من عادة الصحابة رضي الله عنهم بيع المتقوم بالدنانير واخذهم
الدراهم بدلهما والرسول عليه السلام لم يمنعهم من ذلك مع علمه به فهذا التقرير
في الحقيقة يكون مخصصا لدليل عام ينافيه دون العادة نفسها وان لم
تكن جارية في عهده عليه السلام او كانت ولم يعلم تقريرها اياها لم يجز التخصيص
بها لان افعال الناس ليست بحجة اللهم الا اذا اجمعوا عليها فحينئذ صح
التخصيص بها لكن المخصص هو الاجماع لا العادة وتقريره اي
تقرير النبي عليه السلام واجماع الامة على مخالف العام اي كان النبي عليه السلام
اذا رأى شخصا يفعل فعلا مخالفا للدليل العام فاقره عليه تخصيص
له اي فيكون اقراره تخصيصا للفاعل بمعنى ان حكم العام لا يثبت
في حقه لانه لا يقر على باطل نعم فان ثبت هذا الحديث المروي عن
النبي عليه السلام وهو قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة كان هذا التقرير
تخصيصا للعام في حق غيره ايضا ويتعدى ذلك الجواز الى غير ذلك

الواحد

١٠٤ الواحد بحكم الحديث ويرفع حكم العام عن الباقين وان لم يثبت هذا
الحديث لم يوجد دليل في حق الغير وح فالتقرير انما يكون تخصيصا
للمخالف فقط ويبقى العام معمولا في حق غيره من الامة المسئلة
السادسة خصوص السبب اي سبب ورود العام المستقبل
سواء كان او غيره الاول كما قال عليه السلام حين سئل عن بير بضاعة
خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ الحديث والثاني كما في قوله عليه السلام حين
مر على شاة ميمونة ايما اهاب دبغ فقد طهر لا يخصص العام الوارد
بعده خلافا للمزني وابي ثور وهذا معنى قولهم العبرة بعموم اللفظ لا
بخصوص السبب لان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة
في حوادث خاصة ولانه اي خصوص السبب لا يعارضه اي عموم
العام اذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل
العام على عمومه لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم يفهم منه المنافاة
فلا منافاة بينهما وح يجب اجراء العام على عمومه لوجود سبب العموم
وانتفاء مانعه وكذا اي وكما ان خصوص السبب لا يخصص العام
فكذا مذهب الراوي اذا خالف العام لا يخصصه وان كان صحابيا
خلافا للحنفية والحنابلة من الصحابي كحديث ابي هريرة رضي الله عنه
وعمله في الولوغ فانه روى الخبر بغسل الاناء سبعا من ولوغ
الكلب اصريهن بالتراب وعمله ومذهبه انه يجب الغسل ثلاثا
وانما قال ذلك لانه اي مذهب الراوي ليس بدليل لانه ان لم يكن
صحابيا فواضح وان كان فكذلك لما سنبين ان مذهب الصحابي
ليس بحجة فان قيل مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف
عنه لان الراوي انما خالف مقتضى العام لدليل والا انقدحت
روايته ان القول في الدين بلا دليل فسق والفسق قادح في الرواية
فمذهبه مخصص للعام لانه كاشف عن دليل يخالفه قلنا دعا ظنه
اي الراوي ما هو مستند مخالفته دليلا ولم يكن هو في نفس الامر
بدليل فلا يلزم القدح لظنه ولا التخصيص ايضا لعدم مطابقته

المسئلة السابعة افراد فرد من افراد العام اى تخصيص البعض
بالذكر لا يخصص العام مثل قوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر
مع قوله فى شاة ميمونة دباغها طهورها فان الاول يشمل اهاب الشاة
وغيرها وفى الثانى افراد البعض بالذكر وهو شاة ميمونة وهذا لا يفيد
تخصيص العام بان يراد بايما اهاب جلد الشاة خلافا لابى ثور
وذلك لانه اى افراد بعض الافراد غير مناف للعام واجرائه على عمومه و
المخصص مناف فلا يكون مخصصا قيل اى احتج الخصم وهو ابو ثور
بان تخصيص الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفى الحكم عما عداه وهو
معنى قوله المفهوم اى مفهوم المخالفة الثابت بتخصيص اهاب شاة ميمونة
دباغها طهورها مناف عما عداه فيثبت تخصيص العام من جواز تخصيص المنطوق
بالمفهوم قلنا فى جوابه ان هذا مفهوم اللقب وهو مفهوم اللقب مردود
لما عرفت من انه ليس بحجة المسئلة الثامنة فى ان عطف
الخاص على العام هل يوجب تخصيصه ام لا فنقول عطف الخاص
عليه اى على العام لا يخصص اى لا يوجب تخصيص العام عند الشافعية
مثل قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر فانه عام يدل على ان
المسلم لا يقتل بكافر سواء كان حربيا او ذميا وعطف على هذا العام قوله حينئذ ح
ولا ذو عهد فى عهده معناه لا يقتل ذو عهد ما دام باقيا على فى
عهده حتى لو خرج عنه جاز قتله لا يلزم منه تخصيص الكافر
الذى كان فى الجملة الاولى عاما فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا
عندهم واحتجوا على ما ذهبوا اليه بان قوله ذو عهد فى عهده كلام
تام فانه لو قال ابتداء لا يقتل ذو عهد فى عهده يصح السكوت عليه
لغة فلا حاجة الى اضمار لفظ بكافر فيه لانها زيادة غير محتاج اليها بعض ح
فلا يضمر اذ الاصل عدمه وقالت الحنفية بالتخصيص اى تخصيص
العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لان المعنى ولا يقتل ذو عهد
بكافر والكافر الذى لا يقتل به ذو عهد هو الحربى فقط فكذا الكافر الذى
لا يقتل به المسلم هو الحربى فقط فلذلك جوزوا قتل المسلم بالذمى

قصاصا

قصاصا وانما قالوا به لان العطف يقتضى اشتراك المعطوف و المعطوف
عليه فى الاحكام تسوية بين المعطوفين للقاعدة المقررة فى العربية
وهى ان المعطوف فى حكم المعطوف عليه فيما يجب ويمتنع من الاعراب
قلنا فى جوابه التسوية بينهما اى بين المعطوف والمعطوف عليه
فى جميع الاحكام غير واجبة بل الاشتراك انما هو فيما يجب ويمتنع
ويجوز من الاعراب وما يتعلق به ونوع قولهم رب شاة وسخلتها
بدرهم وبازيد والحارث ولهذا عطف فى التنزيل بعض المتخالفات على
بعض كالواجب على المندوب فى قوله تعالى وكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا
وآتوهم من مال الله الذى آتاكم ان حمل الثانى على الزكوة وعلى المباح
كما فى قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده المسئلة
التاسعة عود ضمير خاص الى بعض افراد العام فى المعنى والى اللفظ
فى الظاهر لا يخصص العام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء مع قوله وبعولتهن احق بردهن فان
الاولى عام فى الجرايى من البواين والرجعيات والضمير فى الثانى
عائد الى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لا يخصص العام
بمعنى بان يختص التربص بالرجعيات بل يعمها والباينات لانه اى
الاضمار المذكور لا يزيد على اعادته اى اعادة المرجع بالتصريح بان يقول
وبعولة المطلقات اى الرجعيات والتصريح لا يوجب التخصيص
فعود الضمير اليه اولى اذ المضمر اضعف من المظهر فى الافادة لما كان مبحث
المطلق والمقيد قريبة من مباحث العام والخاص لكون المطلق
كالعام والمقيد كالخاص جعلها المصنف تاليه تذنيبا لمباحث
العام والخاص فقال تذنيب وقد سبق الكلام على
هذه اللفظة فى اول الكتاب فليطالع ثمه المطلق و
المقيد ان اتحد سببهما كما اذا قال الشارع فى كفارة الظهار
مرة اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مؤمنة حمل المطلق عليه اى
عملا بالدليلين ح على مقيده لان المطلق جزء منه والآتى بالكل آت بالجزء لا محالة
فاذا الآتى بالمقيد عامل بالدليلين والآتى بغيره

تارك لاحدهما واعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما كما عرفت عزمية
والا اى وان لم يتحد سببهما بل اختلفا فى السبب كالظهار والقتل
فانهما سببان لتحرير الرقبة الوارد مطلقا فى الاول مقيدا فى الثانى
بالايمان فان اقتضى القياس تقييده اى تقييد المطلق بان وجد
علة التقييد مشتركة بينهما لكونهما من الكفارات او كزيادة القربة
مثلا فيما نحن فيه قيد المطلق حملا على المقيد بالقياس عليه اى
القياس دليل شرعى ومن الحمل العمل بالمطلق والمقيد والقياس
ولو لم يحمل لزم ترك احدهما مع ترك القياس والاصل عدم الترك
فضلا عن زيادته والا اى وان لم يقتض القياس تقييد المطلق
بقيد فلا يحمل على المقيد لعدم ما يقتضى التقييد كالصوم فى كفارة
الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد فى احدهما التتابع دون الاخر
ولم يجد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد كذا

الباب الرابع

فى المجمل والمبين المجمل فى اللغة المجموع وجملة
الشئ مجموعه ومنه اجمل الحساب اذا جمع ومنه المجمل مقابلة المفصل
وفى الاصطلاح ما لا يتضح دلالته والمبين هو الموضح من البيان او التبيين
بمعنى التوضيح اذ كلاهما مصدر كالكلام والتكليم وهو فى الاصطلاح
الكاشف عن المعنى المراد المتضح الدلالة بنفسه او بانضمام المبين
وفيه اى فى هذا الباب فصول ثلثة

الفصل الاول

فى مباحث المجمل وفيه اى فى المجمل مسائل ثلث

المسئلة الاولى

فى اقسام المجمل والاجمال لا يتصور الا فى معان متعددة و
فالمجمل على اقسام والى الاول ~~المسئلة الاولى~~ ~~[illegible]~~ واليها
اشار بقوله اللفظ اما ان يكون مجملا بين حقائقه اى بين معان
وضع اللفظ لكل منها كقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قروء فان القرء موضوع بازاء حقيقتين وهما الحيض والطهر
ونسبته اليهما على السواء والمراد منهما واحد بعينه او يكون مجملا بين
افراد حقيقة واحدة مثل قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فان لفظ البقرة مجمل بين افراد حقيقة واحدة وهى حقيقة البقر

وقد

كما سيأتى فى الفصل الثالث

وقد اطلق واراد معينة منهما والاظهر ان هذا من قبيل المطلق نحو فتحرير رقبة
او يكون مجملا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة اى ثبت عدم
ارادتها بقرينة مانعة عنها وتكافئت اى تساوت مراتب المجازات
بان لا يكون لاحدها رجحان على الاخر بوجه فان ترجح واحد من المجازات
والرجحان لاحدهما اما لانه اقرب الى الحقيقة من سائرها كنفى الصحة
المراد من قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله لا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار
عن نفى ذات الصوم والصلوة عند انتفاء الفاتحة والتبييت
وهذه الحقيقة غير مراد الشارع لان ذات هذا الذات قد يقع بدون
ذلك لتعين الحمل على المجاز وهو اضمار للصحة والكمال واضمار الصحة
ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه ~~وسلبها للقرب~~
انه او لانه اى رجحان احد المجازات اظهر عرفا او اعظم مقصودا
كرفع الحرج وتحريم الاكل المرادين من قوله عليه الصلوة والسلام رفع
عن امتى الخطاء والنسيان فان الحقيقة غير مرادة منه لوقوع الخطاء
والنسيان فى هذه الامة فوجب حمله على المجاز وهو متعدد لانه يحتمل
ان يضمر لفظ الحكم او لفظ الحرج يعنى الاثم حتى يكون معناه رفع
عن امتى حكم الخطاء او حرجه وهذا هو المجاز وهو اضمار الحرج اظهر فى العرف
لان السيد لو قال لعبده رفعت عنك الخطاء لتبادر الى الفهم منه نفى المواخذة
فكذا فى الشرع فيتعين ~~او لان احد مجازاته اعظم مقصودا كقوله تعالى~~ حرمت
عليكم الميتة فان الحقيقة غير مرادة منه لان الاعيان لا تتصف بالتحريم
وانما يحرم فعل يتعلق بها فلا بد من اضمار وهو متعدد ايضا لكن اضمار
الاكل راجح على اضمار غيره من النظر والمس والبيع وغيرها لكونه
اعظم مقصودا عرفا من سائر الانتفاعات فيحمل اللفظ عليه اى على الواحد الراجح
هذا جواب الشرط المذكور وهو قوله فان ترجح

المسئلة الثانية

فى ان قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مجمل ام لا قالت الحنفية قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم مجمل لانه يحتمل وجوب مسح الكل والبعض فقط
احتمالا على السواء وقد بينه عليه السلام بمسح ناصيته ومقدارها

وجواب هذا الشرط هو قوله بعد ذلك فيحمل عليه

بطريق اللغة والشرع

وبيان الاقرب ان الحقيقة هو نفى الذات ونفى الذات مستلزم انتفاء جميع الصفات ونفى الصحة اقرب اليه بهذا المعنى من نفى الكمال لانه لا يبقى مع نفى الصحة وصف بخلاف نفى الكمال فان الصحة تبقى معه

عرفا

ومن قوله تعالى

الربع فكان الربع واجبا وقال عندهم لا اجمال فيها ثم اختلفوا
وقالت المالكية انه ليس بمجمل لانها يقتضى الكل اى مسح كل الراس
اذ الباء فى لغة العرب للالصاق فيوجب الصاق المسح بالراس و
الراس حقيقة فى الكل وقال بعض اصحابنا انه يقتضى مسح البعض
اذ الباء اذا دخل الفعل المتعدى صيّره متجزيا والحق عند المص
انه اى المسح حقيقة فى القدر المشترك بين الكل والبعض فيما يطلق
عليه الاسم اى يصح اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض
لان هذا التركيب تارة ياتى لمسح الكل وهو واضح وتارة ياتى لمسح البعض
كما يقال مسحت يدى براس اليتيم وان لم يمسح منها الا البعض فان
جعلناه حقيقة فى كل منهما لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة فى احدهما
لزم المجاز فى الاخر فنجعله حقيقة فى القدر المشترك دفعا للاشتراك
والمجاز فاذا كان كذلك كفى فى العمل به مسح اقل جزء منه وهو قول
الشافعى رضى الله تعالى عنه المسئلة الثالثة قيل اية السرقة
وهى قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة فى اليد والقطع
لان اليد تحتمل الكل والبعض اى لان اليد تحتمل العضو كله من
المنكب الى رؤس الاصابع وتحتمل بعضه ايضا لانها يطلق على
كل منهما والاصل فى الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشق يعنى
الجرح كقولنا فلان برا القلم فقطع اى جرحها وتحتمل ايضا الابانة
وهو فصل العضو والحق انه لا اجمال فى الاية وان اليد
موضوع للكل ويذكر للبعض مجازا اى موضوع للكل وهو
العضو المخصوص من اصل المنكب وليس موضوعا للكف
وحده ولا لجزء اخر من اجزائها اذ لا يقال قطعت يد فلان بالكلية
اذ قطعت من الكف او من جزء اخر فاطلاقه على بعض اليد
مجاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء فلم يكن مجملا والقطع
وضع للابانة اى لابانة الشئ عما كان متصلا به حقيقة فهو ظاهر
فلا اجمال والشق ايضا ابانة لانه اذا حصل فى جلد اليد فقد
حصلت الابانة فى تلك الاجزاء فلم يكن مجملا واذا لم يكن اجمال

فى كل واحد من اليد والقطع فلا يكون فى هذه الاية اجمال كما ظنوه
الفصل الثانى فى مباحث المبيَّن بفتح الياء اسم مفعول
من قولك بينت الشئ تبيينا اى وضحته توضيحا وهو اى المبين
يطلق على شيئين احدهما الواضح بنفسه اى الكافى فى افادة معناه
بنفسه اى بمجرد العلم بوضعه او بغيره فالاول راجع
الى اللغة مثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا
المعنى ليست الا بوضع اللغة والثانى ما يحتاج فيه الى شئ من ذلك
مثل قوله تعالى واسئل القرية فانه لا يكفى اللغة فى ابانة المراد منه بل
يحتاج الى العقل فى اضمار الاهل فيكون مبينا بالغير وذلك الغير هو الدليل الذى يحصل به الايضاح صح
يسمى مبينا بكسر الياء وفيه اى فى هذا الفصل مسائل
ثلثة المسئلة الاولى فى اقسام المبين وتعريف ذلك انه
اى المبين بكسر الياء قد يكون قولا من الله عز وجل او من الرسول
صلى الله عليه وسلم كقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر فانه
مبين للمجمل قوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقد يكون فعلا منه
اى من الرسول عليه السلام كصلوته المخصوصة فانها بيان لقوله
تعالى واقيموا الصلوة ولهذا قال صلوا كما رأيتمونى اصلى وحجه
فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت الاية ولهذا
قال خذوا عنى مناسككم واحتج المص عليه بقوله فانه اى الفعل
ادل اى اقوى فى الدلالة على المقصود وتوضحه من القول
اذ الخبر ليس كالمعاينة والمشاهدة فاذا جاز البيان بالقول
فبالفعل اولى فان اجتمعا اى القول والفعل بان ورد
بعد الخطاب المحتاج الى البيان قول وفعل يصلح كل منهما لبيانه
وتوافقا فى الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منهما
قولا كان او فعلا لحصول البيان به والثانى تاكيد له وان لم يعلم
السابق منهما فالمبين احدهما من غير تعيين والاخر تاكيد له كذلك
وان اختلفا اى القول والفعل الواردان بعد المجمل فى المقصود
من البيان كما روى انه عليه السلام قال من قرن حجا الى عمرة فليطف

كقوله تعالى صفراء فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان لقوله ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وقد يكون قولا من الله والرسول وقد يكون بالاشارة كقوله صح

وعلم السابق منها المعلم بالتاريخ صح

طوافا واحدا وليسع سعيا واحدا وروى عنه انه عليه السلام قرن
وطاف طوافين وسعى سعيين فالقول هو المبين والفعل محمول
على الندب او على الوجوب عليه خاصة لان اى القول يدل بنفسه
على المقصود بخلاف فانه فى البيان يحتاج الى اقوال واقلها ان يقول
انما فعلته بيانا لذلك المجمل فكان القول ادل من الفعل فكان اولى
بالبيان واظن ان هذا مخالف لما ذكره انفا من ان الفعل ادل
من القول المسئلة الثانية فى انه هل يجوز تاخير البيان عن
وقت الحاجة ام لا اعلم انه لا يجوز تاخيره اى تاخير البيان عن وقت
الحاجة الى ذلك وهو وقت العمل به اتفاقا الا عند من يجوز التكليف
بالمحال لانه اى تاخير البيان عن وقت الحاجة بما يحتاج اليه تكليف
بما لا يطاق اى مستلزم له اذ فى ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتيان
بالمراد بذلك الخطاب مع انه جاهل به وهو تكليف ما ليس فى الوسع
كما مر فى مسئلة تكليف الغافل ويجوز اى تاخير البيان عن وقت
الخطاب بما يحتاج الى البيان سواء كان مما لم يستعمل فى خلاف ظاهره
كالمشترك او استعمل سواء كان النكرة المراد بها المعين او العام المخصوص
او الكلمات الشرعية او المنسوخ كذا فى شرح السيد العبرى ومنع الصيرفى
والحنابلة جواز التاخير مطلقا ومنعت المعتزلة ذلك قال الامام
اللامشى فانهم واتفقوا على جواز تاخيره وجوزه البصرى
من المعتزلة ومنا اى من الاشاعرة ابو بكر القفال وابو بكر الدقاق
وابو اسحق المروزى تاخير البيان التفصيلى بالبيان الاجمالى اى بشرط
مقارنته مثل ان تقول المراد بهذا العام هو الخصوص وبهذا المطلق
هو المقيد وبالنكرة فرد معين وبهذا اللفظ معنى مجازى او شرعى
وهذا الحكم سينسخ فيما عدا المشترك اى المجمل الذى لم يستعمل فى
غير ظاهره فانه يجوز تاخير بيانه عندهم مطلقا اجماليا كان
او تفصيليا والحاصل انهم يوافقون الكرخى فى امتناع تاخير بيان غير
المجمل فى البيان الاجمالى دون التفصيلى لنا على جواز التاخير
وجوه ثلثة الاول ما يدل على جوازه مطلقا اى فى التخصيص

الفعل ح

قوله فيما عدا المشترك متعلق باشتراط البيان الاجمالى يعنى فيتعلق عايد محذوفا اى كان فيما عدا المشترك

108
وسواء كان الخطاب مشتركا او غيره وسواء كان البيان اجماليا او تفصيليا
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه اى احفظ ما يقرء عليك من القرآن ثم نحن
نبين معناه ونكشف فحواه ولفظ ثم يدل على التراخى فهو دليل على
جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب فان قيل المراد فى الاية البيان
التفصيلى فلا يدل على جواز التاخير الاجمالى قلنا فى جوابه ان المذكور فى
الاية هو البيان مطلقا فتخصيصه بالتفصيلى تقييد للمطلق بلا دليل
وهو غير جائز اذ لا دلالة للعام على الخاص والثانى وهو ما يدل خصوصا
على جواز تاخير بيان النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المحتاجة
الى البيان ان المراد من قوله تعالى اذبحوا المستفاد من قوله ان يامركم ان
تذبحوا بقرة الاية انما هى بقرة معينة وان كان ظاهره نكرة بدليل انهم
سالوا عن تعينها بقولهم ما هى وما لونها اذ الضمير للبقرة المامور
بذبحها والبيان تاخر عن وقت الخطاب لانه بين البقرة بقوله انها بقرة
لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك ولونها بقوله بقرة صفراء فاقع لونها
تسر الناظرين بعد الخطاب بوجوب ذبحها عليهم فان قيل ما ذكرتم
من الدليل على جواز تاخير بيان البقرة عن الخطاب بالذبح انما
يوجب التاخير اى تاخير البيان عن وقت الحاجة ايضا لاحتياجهم
الى ذبحها حين امروا بالذبح وهذا باطل اتفاقا فلم يصح الدليل قلنا
فى جوابه لا نم احتياجهم الى الذبح عند ورود الخطاب كيف والامر لا
يوجب الفور فلا يكون تاخير البيان الا تاخيرا عن وقت الخطاب
فان قيل لو كانت اى المراد بها بقرة معينة لما عنفهم فانه نقل
عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال شددوا على انفسهم فشدد
الله عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عنفهم الله تعالى ولما
ذمهم على سؤالهم بقوله فذبحوها وما كادوا يفعلون قلنا فى جوابه
انا نمنع كون التعنيف على السؤال فانه يجوز ان يكون للتوانى اى
التقصير بعد البيان اى بيان البقرة لا لسؤالهم عن المعنى المراد
بالمبهم والثالث وهو ما يدل خصوصا على جواز تاخير بيان التخصيص
انه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فنقض

قوله وخصوصا معطوف على قوله مطلقا تقديره لنا مطلقا وكذا وخصوصا كذا

وجواب البارى سبحانه حيث قال ادع لنا ربك الى اخر الايات فلو كانت غير معينة لكان السؤال باطلا لا يستحقون عليه جوابا لكن البارى اجاب باوصاف خاصة
حفظه الله تعالى

لكنه عنفهم ح

فى الذبح ح

قال الجوهرى الحصب بالتحريك ما يحصب به فى النار اى يرمى به اليها وحصبته من حصب يحصب اذا رماه بالحصباء

قوله وانه تعالى معطوف على قوله انه تقديره ولنا خصوصا انه

بن الزبعرى وهو من اصحاب اليهود ذلك بالملائكة والمسيح وقال
قد عُبدت الملائكة وقد عبد عيسى عليه السلام فهولاء حصب جهنم ولم
ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل سكت انتظاراً للوحى فنزلت
قوله تعالى ان الذين سبقت منا الحسنى اولئك عنها مبعدون الآية
فثبت تاخير البيان فى اطلاق العام وارادة الخاص وهو المطلوب
قيل ما اى لفظ ما لا يتناولهم اى الملائكة والمسيح لكونها مخصوصة
بغير ذوى العلم فلا يتوجه النقض ولا حاجة الى بيان التخصيص
وان سُلم اى تناولها اياهم لكنهم اى الملائكة والمسيح خصوا من
الآية بالعقل دون قوله تعالى ان الذين سبقت الخ لان التعذيب يكون
بالجريمة ولا جريمة لهم فى ذلك لان عبادة الناس اياهم ليست جريمة لهم
بل لعبدتهم ويمتنع عقلا تعذيب الشخص بجريمة الغير وهذا المخصص كان
حاضرا فى عقول الناس عند نزول الآية فلا يكون البيان متاخرا واجيب
عن الاول بان ما تعم العقلاء وغيرهم بقوله تعالى والسماء وما بناها
وقوله وما خلق الذكر والانثى وقوله ولا انتم عابدون ما اعبد وعن الثانى
ان عدم رضاهم بعبادة الناس اياهم انما يعرف بالنقل وهو قوله تعالى
ان الذين سبقت الآية لا بالعقل اذ لا مجال له فيه ولا يلزم قيام المخصص
العقلى عند نزولها فان قيل تاخير البيان عن وقت الخطاب اغراء
لان المراد خلاف الظاهر ولا دلالة عليه والسابق الى الفهم هو الظاهر
مع انه غير مراد والاغراء لا يليق بالشارع قلنا فى الجواب عنه على طريق
النقض الاجمالى وكذلك اى وكالخطاب المؤخر بيانه فى ان المراد غير
الظاهر ما يوجب الظنون الكاذبة من الآيات كقوله تعالى يد الله فوق
ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوهما فلو كان الخطاب بارادته
به خلاف الظاهر اغراء لكان الخطاب بامثال هذه كذلك واللازم باطل كذا
ذكره السيد العبرى فان قيل الخطاب بما يراد غير ظاهره كالخطاب
بلغة لا نفهم كخطاب الشخص العربى باللغة الزنجية فى ان المراد غير معلوم
عند الخطاب فلو جاز الاول جاز الثانى واللازم باطل فكذا الملزوم قلنا
فى جوابه الملازمة ممنوعة كيف وهذا اى الخطاب بما يكون المراد به خلاف

ای الملائکة والعیسى ع

حال الخطاب ثم نزلت الآية

١٠٩

الظاهر قد يفيد غرضا اجماليا وان لم يفهم تفصيليا كالنكرة التى اريد بها
معين نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الآية فانه يفيد فائدة اجمالية
وهى كون المامور به من جنس البقرة بخلاف الاول وهو الخطاب
بلغة لا نفهم فانه غير مفيد اصلا فظهر الفرق وبطل القياس تنبيه
المراد بالتنبيه ما نبه عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو ههنا
كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تاخير التبليغ
اى تبليغ ما اوحى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة اليها كوقت
العمل مثلا لانا نقطع بانه لا استحالة فيه ولانه يجوز ان يكون فى التاخير
مصلحة يعلمها الله تعالى ولا يعلمها نحن وعلمها الرسول عليه السلام فلذلك
اخره وقال قوم قوله تعالى بلغ ما انزل اليك امر بالتبليغ وهو للوجوب
من غير تاخير واجاب المصنف رحمه الله بان الامر لا يوجب الفور
كما تقدم قال الامام فى المحصول وان سلمنا لكن المراد به
هو القرآن لانه هو الذى يطلق عليه القول بانه منزل ولكن ان
تقول اى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وايضا فالقرآن
يشتمل على ايات تتضمن الاحكام فاذا وجب تبليغه على
الفور وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ
الاحكام مطلقا اذ لا قائل بالفرق والله اعلم الفصل الثالث
من الباب الرابع من الكتاب الاول فيمن يجب له بيان الخطاب
المحتاج الى البيان ومن لا يجب له ذلك واليه اشار بقوله فى المتن
له اقول انما يجب البيان اى بيان المجمل لمن اريد اى اراد
فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال ولا يجب
بيانه لغيره لانه لا تعلق له به وقد اشار المصنف رحمه الله الى هذين
القسمين بانما الدالة على الحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل
بما تضمنه المجمل اى لاجل من طولب فهم الخطاب لان يعمل هو بنفسه
بمقتضاه كالصلوة اى كبيان اية الصلوة للعلماء فان المجتهدين
ارادوا بالفهم ليعملوا بها والفتوى اى وقد تكون للفتوى به
كاحكام الحيض فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لافتاء النساء

اى من طولب فهمه للفتوى بحكمه
للغير لا للعمل بنفسه

به لا للعمل وهذا الحديث يدل على انه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كلفن
به مع ان الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعد منهم
دون غيره الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال
فافهم **الباب الخامس في الناسخ والمنسوخ** اى في مباحثهما
وفيه اى في هذا الباب فصلان لان مباحثهما يتوقف على بيان النسخ
وهو يقتضي فصلا واقسامه وهو يستدعي فصلا اخر **الفصل
الاول** في بيان النسخ الذى يتوقف تحقيقهما على بيان معناه لغة
وشرعا وهو في اللغة جاء لمعنيين للازالة يقال نسخت الشمس الظل و
نسخت الريح اثار القدم اى ازالته وللنقل والتحويل يقال نسخت الكتاب
اى نقلت ما فيه الى الاخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال
من وارث الى وارث والتناسخ في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن
ونسخ النحل بها اى نقلتها من موضع الى موضع واعلم ان النسخ هل
هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما فيه مذاهب
حكاها المحقق الفاضل بن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاول
قال لان النقل اخص من الزوال اذ النقل اعدام صفة واحداث اخرى
والزوال مطلق الاعدام وكون اللفظ حقيقة في العام مجازا في الخاص
اولى من العكس لتكثير الفائدة وفي الاصطلاح هو بيان انتهاء
حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه فقوله بيان كالجنس وقوله انتهاء
خرج به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الامر وغيره ودخل فيه
ايضا نسخ التلاوة دون الحكم لان في نسخها بيان لانتهاء تحريم قراءتها
وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهائها
بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس بيانا لحكم شرعي
اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى والبراءة الاصلية ليست
كذلك وقوله بطريق شرعي خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي
كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخا وانما قال بطريق شرعي
ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بدل ودخل في الطريق
الفعل والقول والتقرير سواء كان من الله تعالى او من رسوله وقوله

متراخ

متراخ عنه خرج به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقوله تعالى
لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين او غير مستقل
كالاستثناء والشرط وغيرهما وايضا لو لم يكن الناسخ متراخيا لكان الكلام
متهافتا وقال القاضي ابو بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بطريق
شرعي متراخ ورد قول القاضي بان الحادث الرافع للحكم السابق
ضد السابق اى هما متقابلان لامتناع اجتماعهما ولا ترجيح لاحدهما
في الوقوع على الاخر فاذا تساويا فليس رفعه اى دفع الحكم الحادث السابق
بالحكم الحادث اولى من دفعه اى من دفع الحكم الحادث بالحكم السابق
لكون كل منهما في قوة الاخر وفيه اى في هذا الفصل مسائل ست المسئلة
الاولى في بيان جواز النسخ ووقوعه فنقول انه اى النسخ
جائز عقلا وواقع سمعا خلافا لبعض المسلمين ولكافة اليهود
لا مطلقا فانهم على ثلاث فرق شمعونية وعنانية وعيسوية فالاولى
ممنوع عقلا وسمعا والثانية سمعا فقط والثالثة قالوا بجوازه
ووقوعه وان محمدا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شريعة موسى بل بعث
الى بني اسرائيل لنا اى الدليل على ما قلناه من ثلاثة اوجه الاول
وهو دليل على الجواز فقط ان حكمه اى حكم الله تعالى في الواقع ان يتبع
المصالح اى مصالح العباد واغراضهم بحسب الاوقات والاشخاص
كما هو مذهب المعتزلة فيتغير الحكم اى تعلقه بتغيرها اى المصالح
فانا نقطع بان المصلحة قد تتغير بحسب الاوقات كما تتغير بحسب
الاشخاص والا اى وان لم يتبع حكمه مصالحهم فليس لفعله لمية لانه لا
يسئل عما يفعل فله تعالى ان يفعل اى يغير الاحكام من غير غرض
كيف شاء مثل ان يامر بصوم اخر رمضان وينهى عن صوم
اول شوال فهذا ويحكم كيف يريد فهذا مما يدل على جوازه عقلا
والثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع
كما هو مذكور في الكتب الكلامية فهو صادق في جميع ما نقل عنه عليه السلام
وقد نقل عليه السلام لنا قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها اى
نؤخرها نأت بخير منها او مثلها وجه الدلالة ان الاستدلال بالقرآن

الحكم ح

وهو ابو مسلم الاصفهاني منه

بني اسمعيل دون ح ح

عفا الله تعالى

يتوقف على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي كون نبوته ناسخة
لما قبلها او مخصصة قولان فنبوته صلى الله عليه وسلم ان توقفت
على النسخ فقد حصل المدعى وان لم يتوقف عليه فالآية التي يدل
على جواز النسخ قال الامام في تفسيره وهذا الاستدلال ضعيف
لان قوله تعالى ما ننسخ جملة شرطية معناها ان ننسخ نأت وصدق
الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع احدهما ولا صحته ووقوعه
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله الآية واستدل صاحب التحصيل على كلامه
في المحصول بكلامه في التفسير وقد يقال سبب النزول يدل على
الوقوع فان سببه على ما نقله الزمخشري وغيره ان الكفار طعنوا
فقالوا ان محمدا يأمر بالشيء ثم ينهى عنه فانزل الله هذه الآية فان قلت
صحة الآية والاستدلال بها يتوقفان على صحة النسخ فلو اثبتنا النسخ
بالآية يلزم الدور قلت لا نم بل الاستدلال بها يتوقف على صحة النبوة
والثالث ان آدم عليه السلام زوج بناته من بنيه وهو الآن محرم
اتفاقا بيننا وبين اليهود فيكون النسخ واقعا ضرورة وهو المطلق
قيل الفعل الواحد لا يحسن ولا يقبح اي استدل المانع بان الامر
بالشيء يقتضي ان يكون حسنا والنهي عنه يقتضي ان يكون قبيحا
والفعل الواحد لا يكون حسنا قبيحا لاستحالة اجتماع الضدين
فلا يكون مأمورا به منهيا عنه قلنا في جوابه بان هذا مبني على فاسد
وهو القول بالحسن والقبح عقلا ومع هذا اي ومع تسليم هذه القاعدة
فلا تنافي له اذ يحتمل ان يحسن الفعل الواحد اي لشخص ويقبح لشخص
آخر او يحسن الفعل في وقت ويقبح لآخر من الاشخاص او في آخر
من الاوقات كشرب دواء خاص بالنسبة الى شخصين او شخص
في وقتين المسئلة الثانية في انه هل يجوز نسخ بعض القرآن
ام لا فنقول لا يجوز نسخ جميع القرآن اتفاقا كما قال الامام في
الحاصل واشار اليه المصنف بذكره في آخر المسئلة ويجوز نسخ
بعض القرآن اما ببعضه او بغيره ومنع ذلك ابو مسلم الاصفهاني
كما نقل عنه الامام واتباعه انه منع وقوع النسخ مطلقا لنا على وقوع

النسخ

111

النسخ في القرآن وجهان الاول ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج المقتضي
كون مدة عدة المتوفى عنها زوجها حولا نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون
منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لانه يقتضي
ان يكون مدة عدتها اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم حكم الاعتداد
بالحول ما زال بالكلية بل بقي في بعض الصور اذ قد يعتد الحامل به
اي بالحول اذا كانت مدة حملها حولا فهو تخصيص لا نسخ قلنا في جوابه
انها لا تعتد في هذه الصورة بالحول من حيث هو حول بل بالحمل الى
ان تضع وخصوصية السنة لاغ اي لغو اذ لو حصل بالوضع لاقل
منها انقضت ولو زاد الحمل عليها لم ينقض بها اتفاقا والثاني
ايضا ان تقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول صلى الله عليه
وسلم وجب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول
فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ثم نسخ بقوله تعالى أأشفقتم ان تقدموا
بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فيكون
النسخ واقعا وهو المطلوب قال ابو مسلم انما زال ذلك لزوال
سببه اي سبب الايجاب وهو التميز بين المنافق وغيره اذ المؤمن
يمتثل والمنافق يخالف فلما حصل التميز سقط الوجوب
قلنا في جوابه زال وجوب الصدقة كيف كان اي سواء كان لزوال
سببه او لا مراض واذا ثبت الزوال ثبت النسخ لما عرفت من ان
النسخ هو الزوال احتج ابو مسلم على المنع جواز نسخ القرآن بقوله
تعالى في نعت القرآن العظيم وانه لكتاب عزيز لا يأتيه الباطل من
بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ بعضه لتطرق اليه البطلان قلنا
في جوابه النسخ بيان لا ابطال ولو سلم فنقول الضمير في لا يأتيه
للمجموع اي مجموع القرآن فالممتنعة بطلان الجميع لا البعض المسئلة
الثالثة في بيان انه هل يجوز نسخ الوجوب قبل العمل به ام لا
فنقول يجوز نسخ الوجوب اي وجوب الشيء قبل العمل

واجاب الامام عنه بجواب آخر وهو ان السند
لو كان ما ذكرتم لكان عن المتصدق من فقا لكنه
باطل لانه روي انه لم يتصدق من الصحابة غير
علي بن ابي طالب كرم الله وجهه

كما اذا قال الشارع صم يوم الخميس ثم قال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس
خلافا للمعتزلة والصيرفي **لنا** على جواز نسخ الوجوب قبل العمل به
ان ابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام امر بان امره الله تعالى بذبح
ولده بدليل قوله تعالى حكاية عن ولده الذبيح يا ابت افعل ما تؤمر
جوابا لقوله يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك ماذا ترى فدل
على ان المأمور به الذبح اذ هو المذكور لا غير وبدليل قوله تعالى حكاية
عن ابراهيم عليه السلام ان هذا لهو البلاء المبين فلو لم يكن مأمورا بالذبح
بل بمقدماته على ما قيل لم يكن ذلك بلاء مبينا وبدليل قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم فانه لو امر بالمقدمات دون الذبح لما احتيج
الى الفداء الذي هو بدل المأمور به وقد اتى بالمقدمات ولان الفداء
انما هو بدل امر شاق وهو تلف النفس فيحتاج الى فداء فثبت
بهذه الوجوه الثلثة انه امر بالذبح ووجب عليه فنسخ ذلك الوجوب
قبله اي قبل وقت التمكن من فعل الذبح لانه لم يفعل فلو كان
مع حضور الوقت لكان عاصيا **قيل** لا نم ان ابراهيم عليه السلام
كان مأمورا بالذبح في الواقع بل تلك الايات كلمات بناء على ظنه
وذلك انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضجاع واخذ السكين غلب
على ظنه انه مأمور بالذبح **قلنا** في جوابه انه عليه السلام اذا كان مأمورا
بالذبح بحسب ظنه كان مأمورا به في الواقع اذ لا يخطاء ظنه لانه قال
عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي اولى بان لا يخطئ خصوصا
في قتل الولد المحرم بحسب الاصل **قيل** سلمنا انه امر بالذبح لكن لا نم
نسخه قبل فعله فانه عليه السلام امتثل فانه روي انه عليه السلام
قطع شيئا من الحلق ثم بعد ذلك قد التام فوصل ولهذا قال الله
تعالى قد صدقت الرؤيا **قلنا** في جوابه لو كان كذا اي لو كان ابراهيم
عليه السلام ممتثلا لم يحتج الى الفداء اذ الاحتياج اليه انما يكون عند
عدم الاتيان بالمأمور به لكونه بدلا عنه لكنه احتاج اليه لقوله تعالى وفديناه
بذبح عظيم **قيل** لو جاز نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد

بالنسبة

لا يقال الاصل هنا الذبح فيكون هو المأمور به دون المقدمات لان الامر بما دونه لا يعدل الى تلف النفس صح

بالنسبة الى فعل واحد في وقت واحد مأمورا ومنهيا في الواحد
بالفعل الواحد في الوقت الواحد لا يؤمر ولا ينهى لاستلزامه التكليف
بالمحال **قلنا** في جوابه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول
الفعل واما اذا كان المقصود ابتلاء المأمور بان اختباره
وامتحانه فيجوز وهو معنى قوله يجوز للابتلاء مثلا يقول السيد
لعبده اذهب غدا الى موضع كذا راجلا وهو لا يريد فعله بل امتحانه
ثم لما علم تشمره يقول له لا تذهب **المسئلة الرابعة**
في بيان انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدل او ببدل اثقل منه ام لا فنقول
يجوز النسخ اي نسخ حكم بلا بدل او ببدل اثقل منه خلافا لقوم
لنا الوقوع كنسخ وجوب تقديم الصدقة النجوى اي تقديم
الصدقة على النجوى فانه نسخ بلا بدل فلو كان واجبا لم ينسخ بلا بدل
وكنسخ الكف عن الكفار الثابت بقوله ودع اذيهم وقوله لكم دينكم
بالقتال اي بايات القتال او بوجوبه فانه نسخ ببدل اثقل منه
وكذا نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان استدل المانع عن
النسخ بلا بدل على ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها
نات بخير منها الاية فانه يدل على ان لا يكون الا ببدل خير من المنسوخ
او مثله فلا يجوز بلا بدل او ببدل اثقل لانه ليس بخير بالنسبة
الينا **قلنا** في جوابه المعنى نات باية اخرى مثلها في الثواب
او اكثر ولا يلزم منه الاتيان بحكم متعلق بالفعل الذي كان الحكم
المنسوخ متعلقا به سلمنا لكن ربما يكون عدم الحكم الحاصل من النسخ
بلا بدل اي حكم اخر متعلق بما تعلق به المنسوخ اولا كالبدل او
البدل الاثقل بدلا عن الحكم المنسوخ خيرا منه اما الاول فظاهر
اذ فيه الانتقال من العسر الى اليسر واما الثاني فلانه اكثر ثوابا لقوله
صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها **المسئلة**
الخامسة في بيان اقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون
التلاوة مثل قوله تعالى في المتوفى عنها زوجها متاعا الى الحول الاية فانه
مثبت في المصاحف متلو في الصلوة وقد نسخ حكمه باربعة اشهر وعشرا

لكان الشخص صح

كامر وبالعكس اى قد ينسخ التلاوة دون الحكم مثل ما نقل عن عمر
رضى الله عنه انه قال مما انزل الله تعالى فى كتابه الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله والله عزيز حكيم
فان الحكم وهو وجوب الرجم على المحصن والمحصنة باق اتفاقا مع
نسخ التلاوة وانما جاز نسخ احدهما دون الاخر لانهما عبادتان
منفصلتان فجاز رفع احدهما مع بقاء الاخر وقد ينسخان اى
الحكم والتلاوة معا كما روى مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها
انها قالت كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات محرمات
فنسخن بخمس اى بخمس رضعات معلومات فان حكمه وتلاوته
منسوخان عند الجمهور المسئلة السادسة فى بيان انه هل
يجوز نسخ الخبر المستقبل ام لا فنقول لا خلاف فى ان التكليف بالاخبار
بشئ من عقلى او عادى او شرعى كوجود البارى واحراق النار وايمان
زيد ثم نسخه بعد ذلك جائز وانما الخلاف فى نسخه بنقيضه بان يكلف
الاخبار بنقيض ذلك الشئ كما اذا قيل اخبروا بان النار محرقة ثم قال
اخبروا بانها ليست بمحرقة والمختار عند الاشاعرة الجواز خلافا للمعتزلة بناء
على اصلهم فى حكم العقل لان احدهما كذب فالتكليف به قبيح واما نسخ
مدلول الخبر ففيه تفصيل فانه كان مدلوله مما لا يتغير كوجود البارى
وحدوث العالم لا يجوز نسخه اتفاقا وان كان مما يتغير كايمان زيد
مثلا وكفره فان كان ماضيا فالجمهور على عدم جواز نسخه اذ الماضى تم وارتفع
وانقضى فلا يحتاج الى دافع وقال الامام فى المحصول يجوز انه محتج عليه
بان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله اذا عمرت نوحا الف سنة
جاز ان يبين من بعد انه الف سنة الا خمسين عاما ورد بانه اما كذب
او بداء وكلاهما على الله تعالى محال وان كان مستقبلا فعند البصرى وعبد
الجبار وعبد الله البصرى انه يجوز نسخ الخبر المستقبل وهو مختار
المصطاب ثراه خلافا لابى هاشم والقاضى والجبائى على ما نقل الجاربردى
لنا على المذهب انه يحتمل ان يقال اى يقول الشارع لاعاقبن
الزانى ابدا ثم يقال بعده اردت سنة اذ لا يلزم من فرض وقوعه
واحدة
محال

والمراد بالشيخ والشيخة هو المحصن والمحصنة منه

وانما قلنا من القرآن لان السنة ايضا منزلة منه

محال قيل لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لانه يوهم الكذب لان المتبادر
منه الى فهم السامع انما هو استيعاب المدة المخبر بها وايهام القبيح
قبيح واما قال يوهم ولم يقل يوجب لانه اذ لفظ التأبيد لا يفيد
قطع الاستمرار حتى يوجب الكذب بل انما يفيد ظنه وح يلزم ايهام الكذب
قلنا فى جوابه ان نسخ الامر ايضا يوهم البداء وهو ظهور الشئ
بعد خفائه فلو امتنع نسخ ذلك للايهام لامتنع هذا ايضا لكن
نسخ الامر جائز بالاتفاق فما كان جوابا لكم جواب لنا وانما قال
يوهم البداء اذ ليس النسخ نصا فى بيان الانتهاء والا لما اختلف
فى كونه بيانا الفصل الثانى فى بيان اقسام الناسخ والمنسوخ
وهما اما ان يكونا كتابين او سنتين او احدهما كتاب والاخر سنة
اما القسم الاول فقد مر البحث عنه فى جواز نسخ بعض القرآن
فى المسئلة الثانية من الفصل الاول من هذا الباب واما
القسمان الاخيران فقد اوردهما المصطاب ثراه فى المسئلة الاولى
والثانية من هذا الفصل وفيه اى فى هذا الفصل مسائل
خمس المسئلة الاولى فيما يكون احدهما كتابا والاخر سنة متواترة
بان يكون المنسوخ كتابا والناسخ سنة او بالعكس فبيان الاول
الاكثر اى اكثر الائمة اتفقوا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة واحتجوا عليه بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع كنسخ الجلد
الثابت بالآية الجلد فى حق المحصن بفعله عليه السلام وذلك لان
وجوب الجلد ثبت بالآية الجلد ثم نسخ برجمه عليه السلام ماعز الاسلمى
وبالعكس اى اتفقوا ايضا على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل
عليه ايضا الوقوع كنسخ القبلة اى نسخ وجوب التوجه الى القبلة
التى كانت بيت المقدس فان وجوبه ثبت بالسنة وقد نسخ
بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام قال الامام
فى المحصول وللشافعى رضى الله عنه قول بخلافهما اى نقل
عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس دليله

من الباب الخامس
من الكتاب الاول ح

وبيان الثانى وهو جواز نسخ السنة
بالكتاب وهو المراد بقوله
وح

اى دليل الشافعى رض الله تعالى عنه فى الاول وهو نسخ الكتاب
بالسنة المتواترة قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير
منها او مثلها فانه يدل على ان الناسخ اما خير من المنسوخ او مثل
له ولكن السنة ليست مثلا للكتاب ولا خيرا فلا يكون ناسخة للكتاب
وايضا الضمير فى نات راجع اليه تعالى فيجب ان لا ينسخ الا بما اتى به
وهو القران ولهذا قال تعالى الم تعلم ان الله على كل شى قدير فاشعر
على ان الاتى بالخير او المثل هو المختص بكمال القدرة فلا يكون النسخ
بالسنة فان الاتى بها هو الرسول عليه السلام ورد هذا الدليل بان
السنة حاصلة وحى ايضا اى حاصلة بالوحى لقوله وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فالاتى بها هو الله تعالى واما الخير
او المثل فالمراد بهما الاصلح فى التكليف والانفع فى الثواب وفيهما
اى و دليل الشافعى فى كل من المسئلتين وهما نسخ الكتاب بالسنة
وبالعكس قوله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
والتمسك به فى الاول فلان الاية دالة على ان السنة تبين جميع
القران لان ما فى قوله ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة
لم يكن مبينة بل رافعة وفى الثانى لانه قد تقرر ان السنة مبينة
للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها الا ان النسخ بيان انتهاء
الحكم وذلك دور فعلم ان الاية دالة على الحكمين واجيب فى الدليل
الاول بان النسخ بيان اى بانا لا نم ان النسخ مناف للبيان بل هو
عينه فانه بيان انتهاء الحكم لا رفع وعورض فى الثانى بقوله تعالى فى صفة
القران ونزلنا عليك القران تبيانا لكل شى فانه يقتضى ان يكون الكتاب
بيانا للسنة لما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضى ان يكون السنة
مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما والاولى فى الجواب
ان يقال الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس على الحكمين معا لا
يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يتجه الاستدلال
به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يتجه الاستدلال
به على العكس المسئلة الثانية فى بيان ما يكون الناسخ والمنسوخ

سنتين

منه م
الدليل ح

١١٤

سنتين لا ينسخ الخبر المتواتر من السنة بالاحاد منهما لان
خبر الاحاد ظنى والمتواتر قطعى فلا ينسخ الاخير بالاول لان
القاطع لا يدفع بالظن وفيه اشعار بان الكتاب لا ينسخ
بالاحاد ايضا وان المتواتر ينسخ بمثله قيل قد وقع نسخ
المتواتر بالاحاد فى قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم
يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه تدل
على ان غير المذكورات فى الاية بطريق الاستثناء غير حرام وهو
منسوخ بما روى بالاحاد انه اى النبى صلى الله عليه وسلم
نهى عن اكل ذى ناب من السباع ومخلب من الطيور واذا
ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة به اولى
قلنا فى جوابه ان الاية ليست منسوخة وذلك لانها دلت
على ان الرسول عليه السلام كان مامورا بان يقول لهم لا اجد فى الوحى الحاصل
عن المحرمات المذكورة ولهذا قال اوحى بلفظ الماضى فبقى ما عدا الا المستثنى
المذكور فى الاية على الاباحة الاصلية وفى الحديث النهى عن اكل ذى الناب
والمخلب رفع لها وهو ليس بنسخ وبتقدير ان يكون الاية متناولة
للاستقبال ايضا فالحديث مخصص لا ناسخ وهو معنى قوله
لا اجد للحال فلا نسخ المسئلة الثالثة فى بيان ان الاجماع
لا ينسخ ولا ينسخ به اعلم ان معرفة هذه المسئلة موقوفة على
مقدمة وهى ان الاجماع انما ينعقد دليلا بعد وفاته عليه السلام
اذ فى صحبته الانقياد بدون قوله لا يتصور لانه سيد المؤمنين وان وجد
قوله فلا اعتبار بقول لا بقول غيره واذا كان المعتبر قوله فالدليل
هو النص لا الاجماع لاستقلاله بالحجة وح يلزم ان لا ينسخ الاجماع بالنص
لان النص يتقدمه لعدم انعقاده الا بعد وفاته عليه السلام والناسخ
يجب ان يكون متاخرا ولا ينسخ ايضا بالاجماع اذ ذلك انما
يكون اذا انعقد الثانى بخلاف الاول ولا ينعقد الاجماع بخلافه
اى الثانى بخلاف الاول لانه يكون عن دليل البتة فان كان قياسا

قيل ح

فباطل لمخالفته الاجماع الاول وان كان نصا فكذا لتقدمه البتة ولنعم
ببطلان الاول لا لانعقاده على خلاف النص ولا ينعقد القياس ايضا بخلاف
الاجماع لان شرط صحته ان لا يخالف اجماعا فثبت ان الاجماع لا ينسخ
مطلقا ~~ولا ينسخ به~~ اما النص او الاجماع او القياس والكل باطل
اما النص فلاستحالة انعقاد الاجماع على خلافه ولما الاجماع فلاستحالة
انعقاده على خلاف اجماع اخر ولما كان سبب امتناعهما معلوما
عبر بقوله اما النص والاجماع فظاهران واما القياس فلزواله
بزوال الشرط اي فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد
الاجماع على خلافه زال القياس لزوال الشرط وزوال المشروط
لزوال الشرط لا يسمى نسخا والقياس انما ينسخ بقياس
اجلى اي اوضح واظهر منه لان امارة وصف الاجلى اقوى من
امارة وصفه ولا ينسخ بالقياس الاخفى وهو ظاهر ولا بالنص والاجماع
اذ لا تبقى دليلا عند ظهورهما بخلافه وانما حصر المص طاب ثراه ناسخ
القياس في القياس الاجلى لان غيره اما نص او اجماع او قياس مساو
للاول او اخفى منه ويمتنع نسخه بالكل اما الاول والثاني فلزوال
القياس بزوال شرطه كما مر واما الثالث فلامتناع الترجيح بلا مرجح
واما الرابع فلاستلزامه تقديم المرجوح على الراجح وقد علم من كلامه
طاب ثراه ان القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا ينسخ
به الا قياس اخفى منه كما لا ينسخه الا قياس اجلى المسئلة
الرابعة في بيان كون الفحوى منسوخا وناسخا نسخ الاصل
اي المعنى الاصلي المفهوم من الكلام اولا كتحريم التأفيف مثلا الثابت
بقوله تعالى ولا تقل لهما اف يستلزم نسخ الفحوى اي مفهوم الموافقة
كحرمة الضرب وغيره لان الاصل كالاساس الموقوف عليه الفحوى و
رفع الموقوف عليه يستلزم رفع الموقوف وقيل عليه لا نم انه موقوف
على الاصل بل على الدلالة وهي باقية وان نسخ الحكم وبالعكس اي نسخ
الفحوى يستلزم نسخ الاصل ايضا لان الفحوى لازم للاصل ولا يخفى

ولا ينسخ به اي بالاجماع شيء من النص والاجماع والقياس لبطلان المنسوخ به حم

115

وهو الفحوى
وهو الاصل

ان نفي اللازم يستلزم نفي ملزومه وبما ذكرنا تبين جواز كون الفحوى
منسوخا لجواز ملزومه وامكانه وهو كون الاصل منسوخا بالاتفاق
وكذا يجوز كونه ناسخا واليه اشار بقوله والفحوى يكون ناسخا بالاتفاق
لما ذكر الامام في المحصول وهو انه قال لان دلالته ان كانت لفظية
فلا كلام لكونه حينئذ كسائر الدلالات اللفظية وان كانت عقلية
فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة قال السيد العبري وفيه نظر لان
الناسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا واعلم ان الراجح عند المص
طاب ثراه ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم
قريبا من كلامه ان القياس انما يكون ناسخا لقياس اخر اخفى منه
فيكون الفحوى كذلك فافهم المسئلة الخامسة زيادة صلوة
على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء عند الجمهور لانه ما رفع
او بان انتهاء حكم ولم يتحقق شيء منهما قيل وهو قول بعض
اهل العراق زيادتها تغير الوسط اي تجعل ما كان وسطا غير
وسط فيكون نسخا للامر بالمحافظة على الوسطى في قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى قلنا في جوابه وكذا زيادة العبادة
يعني ان كون الشيء وسطا امر حقيقي لا حكم شرعي فلا يكون
رفعه نسخا والا لزم ان يكون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا
لانها تجعل العبادة الاخيرة غير اخيرة وليس كذلك بالاتفاق
اما زيادة شيء لا يستقل مثل ركعة ونحوها كسجود او شرط او صفة
فاختلفوا فيه فكذلك اي ليست بنسخ عند الشافعي رضي الله تعالى عنه
اي في الركعات
وكذا عند الحنابلة او نسخ عند الحنفية رحمهم الله لانها ترفع الاجزاء
بدون هذه الزيادة وهو حكم شرعي وفرق قوم بين ما نفاه المفهوم
وبين ما لم ينفه وقالوا ان نظر في الزائد فان نفاه مفهوم الاول
كان نسخا كما لو قال عليه السلام في الغنم المعلوفة الزكوة بعد ان قال
في الغنم السائمة الزكوة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب
على الجلد وعشرين سوطا على حد القذف ووصف الرقبة بالايمان بعد
اطلاقها وقال القاضي عبد الجبار بين ما ينفي اعتداد الاصل

انتهى كلامه

زيادة على ركعات صلوة ح
ركعة

لان الزيادة فيه اثبات شيء مع شيء لا دفع شيء بعد الثبوت حج

وبين ما لم ينفيه اى قال ان كان الزائد مخرجا للاصل عن الاعتداد به اى موجبا لاستينافه لو فعل وحده كما كان يفعل اولا فانه يكون نسخا كزيادة ركعة او ركوع او سجود وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به دون الزائد وانما يلزم ضمه اليه فلا يكون نسخا كزيادة التغريب على الجلد والعشرين على الحد وقال ابو الحسين البصري ان نفى الزائد ما ثبت شرعا اى حكما ثابتا بالشرع كان نسخا والا اى وان لم ينف حكما شرعيا بل حكما اصليا كالبراءة الاصلية فلا يكون نسخا ثم فرع على ما ذهب اليه البصري مسئلتين فقال فزيادة ركعة على ركعتين متصلة بهما نسخ لاستعقابها التشهد اى لانها رفعت حكما شرعيا وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين ووجوبها حكم شرعي وزيادة التغريب على الجلد ليس بنسخ لانها رافعة للبراءة الاصلية اعني عدم وجوب التغريب وهي ليست حكما شرعيا

خاتمة

اعلم ان مقصود المصطاب ثراه من هذا بيان الطرق التي يعرف بها كون الشيء ناسخا ومنسوخا ولما كان ذلك متعلقا بجميع انواع النسخ ذكره اخرا وسماه خاتمة وحاصله ان النسخ قد يعرف بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض المصطاب ثراه له لوضوحه وقد يعرف بالتاريخ فاذا علم بطريق ما ان احد الدليلين المتنافيين متأخر عن الاخر كان ناسخا له فلو قال الراوي هذه الاية نزلت قبل تلك او هذا الحديث سابق على ذلك قبل اى قبلناه وان كان قبوله يقتضي نسخ المتواتر بالاحاد وسببه ان النسخ حصل بطريق التبع بخلاف ما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لجواز ان يقوله اى ذلك القول عن اجتهاد ولا نراه نحن ما يراه اى لا يكون اجتهاده واجب الاتباع علينا اذ لا يجب على المجتهد اتباع مجتهد اخر ولما فرغ المصطاب ثراه من الكتاب الاول من الكتب السبعة شرع في الكتاب الثاني منها فقال

الكتاب الثاني في السنة

وهي لغة الطريقة والسيرة قال الله تعالى قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض اى طرق وقال الهذلي شعر

فلا

فلا تجزعن من سنة انت سرتها فاول راض سنة من يسيرها

واصطلاحا هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله اى يطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر عنه عليه السلام من الافعال والاقوال التي ليست للاعجاز وهذا هو المراد ههنا او تقريره ما صدر عنه عن الغير ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل لم يفرده المصطاب ثراه بالذكر لجعله داخلا في الفعل وانما اتى باو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يصدق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول في الكتاب الاول بانواعها من كونه امرا او نهيا عاما او خاصا مطلقا ومقيدا مجملا ومبينا ناسخا ومنسوخا فلا حاجة في هذا الكتاب الى بيانها لاشتراكها في هذا الجميع والكلام الآن في الافعال وحجيتها وطرق ثبوتها اى التي تثبت الافعال بها وهي الاخبار وجعل المصطاب ثراه ذلك في بابين

الباب الاول

اى من الكتاب الثاني في افعاله عليه السلام وفيه اى في هذا الباب مسائل خمس

المسئلة الاولى ان الانبياء عليهم السلام معصومون وهذه المسئلة مقدمة لما بعدها اذ الاستدلال بافعالهم متوقف على عصمتهم عليهم السلام لا يصدر عنهم ذنب من الكبائر والصغائر عمدا او غير ذلك الا الصغائر سهوا والتقرير اى تقرير الدليل على ذلك مذكور في كتاب المصباح للمصطاب ثراه في الكلام اى شرحناه ثمة وبينا ان المراد من العصمة ماذا من اراد فليطالع ثمة

المسئلة الثانية في ان فعله اى فعل النبي عليه السلام المجرد عن القرائن الدالة على جهة من الجهات هل يدل على حكم من الاحكام الخمسة بالنسبة الينا ام لا ففيه مذاهب اربعة فنقول فعله عليه السلام المجرد عن القرينة الدالة على جهة من الجهات يدل على الاباحة اى اباحة ذلك الشيء عند مالك رحمه الله وتدل على الندب عند الشافعي رضي الله عنه وعلى الوجوب عند ابن سريج وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن خيران الشافعيين رحمهم الله وتوقف ابو بكر الصيرفي في الكل

وهو المختار عند الغزالي والامام والمص رحمهم الله وانما كان التوقف
هو المختار لاحتمالها اى لاحتمال فعله عليه السلام كلًّا من الوجوب والندب
والاباحة واحتمال ان يكون من خصائصه صلى الله عليه وسلم ومع وقوع
الاحتمال لا يمكن الجزم بشئ منها في حقنا احتج القائل بالاباحة
انما استدل القائلون بان فعله المجرد يدل على الاباحة بان فعله عليه السلام
لا يكره اى لا يكون مكروها ولا يحرم ايضا لان الاصل عدمه لعصمته عليه السلام
عن المحرمات فيكون اما واجبا او مندوبا او مباحا والاصل عدم الوجوب
والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب
والندب لا تثبت الا بدليل ولم يتحقق فبقي الاباحة وهو المطلوب
ورد وفي بعض النسخ واجيب بان الغالب على فعله عليه السلام الوجوب.
او الندب دون الاباحة فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو
ممتنع ففعله المجرد لما تردد بينهما وبين الاباحة يحمل على الغالب فيكون
للوجوب او الندب وبالندب اى واحتج القائل بالندب بان قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة
بالحسنة يدل على الرجحان اى رجحان الفعل لدلالة الحسن عليه
ولانه في معرض المدح ولا مدح على المباح فهو اما واجب او مندوب والاصل
عدم الوجوب ولكونه خلاف الاصل وضعفه لان قوله لكم يدل عليه
لانه قال لكم ولم يقل عليكم فتعين للندب وبالوجوب اى احتج
القائل بالوجوب بالنص وبالاجماع اما النص فقوله تعالى فامنوا
بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته فاتبعوه
امر بمتابعته اعني الاتيان بفعل مثل فعله فيكون الاتيان بفعل
مثل فعله مأمورا به فيكون واجبا لما مر من ان الامر للوجوب
وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فانه يدل
على ان محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة
اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة واذا كانت
واجبة كان فعله للوجوب وبقوله تعالى وما اتاكم الرسول فخذوه
وجه الدلالة ان هنا بمعنى الامتثال اى امتثلوه ولا شك ان الفعل

الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتانا اياه فيكون امتثاله واجبا.
للآية واجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم اى احتج القائل بالوجوب ايضا
باجماعهم على وجوب الغسل من الجماع بالتقاء الختانين من غير انزال
بقول عائشة رضي الله تعالى عنها فقالت فعلت اى الذي
تسأل عن وجوب الغسل فيه انا ورسول الله صلى الله عليه
وسلم فاغتسلنا فانهم لما اختلفوا في ذلك فسأل عمر رض عنها رض
الله تعالى عنها فاجابت بما ذكرنا واجمعوا بعد السوال على ذلك فلولا وجوب.
وجوب الاقتداء بفعله لما رجعوا الى فعله لمعرفة وجوبه واجيب
عن حجة القائل بالندب وعن النصين الدالين على وجوب
فعله صلى الله عليه وسلم بان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعله
عليه السلام على وجهه اى على الوجه الذي فعله عليه السلام وح جاز اتيانه
بمثله على وجه الاباحة فلو فعلناه مندوبا او واجبا لما حصل التأسي و
المتابعة واجيب عن النص الثالث بان قوله ما اتاكم معناه ما امركم
بدليل قوله تعالى عقيب ذلك وما نهاكم عنه فانتهوا فانه مقابل له مخصوص
بالقول وكذا ما اتاكم ليتناسب طرفا النظم وهو اللائق بالفصاحة
الواجبة رعايتها في القرآن واذا اريد بما اتاكم ما امركم لم يكن فعله من جملة
ما اتى به فلا يتم الدليل واجيب عن الاجماع بان يقال استدلال
الصحابة على وجوب الغسل بعد السوال بقوله خذوا عني مناسككم
فانهم كانوا مأمورين بالاخذ عنه وح يكون وجوب الغسل مستفادا
من هذه القرينة لا من مجرد فعله ولعل النزاع في ذلك لا فيما معه قرينة
دالة على جهة معينة قال في المناهج اقول الظاهر ان المراد
مناسككم الحج فلا يصلح قرينة لوجوب الغسل انتهى اقول وهو جواب
صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال
الجوهري والنسك العبادة والناسك العابد المسئلة الثالثة
لما ثبت في المباحث السابقة وجوب التأسي به عليه السلام وثبت
ان التأسي عبارة عن الاتيان بمثل فعله على الجهة التي فعله وان فعله

عليه السلام اما واجب او مباح او مندوب لامتناع ان يكون مكروها او حراما
لما مر اذا ذكان تمهد قواعد بها يعرف جهة فعله عليه السلام من الامور الثلثة
ليمكننا التاسي وهى اما عامة تعم الثلثة واما خاصة بواحد منها والقسم
الاول اربعة اشياء م اشار اليها المصطاب ثراه بقوله جهة فعله اما بتنصيصه
اى بان ينص عليه السلام قوله على وجوب الفعل او الندب او الاباحة
او تسويته عليه السلام ذلك الفعل اى بفعل علم جهته كما اذا قال عليه السلام
هذا الفعل مساو للفعل الفلانى وذلك الفعل قد علمت جهته
ولم يصرح الامام ولا المختصر والكلام بالتسوية نعم ذكر انه يعلم ايضا
بالتخيير بينه وبين فعل ثبت جهته قالوا لان التخيير لا يكون بين حكمين
مختلفين اى بين واجب ومندوب او مندوب ومباح ولما كان التخيير
بين الفعلين على هذا التقرير تسوية بينهما عبر المصطاب ثراه بالتسوية
لانها اعم وهذا من محاسن كلامه او تسويته بما علم انه اى ان فعله
امتثال اية دلت على احدها خاصة مثلا اذا علم ان الفعل الفلانى
امتثال لاية دلت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه وبين فعل اخر
علم ان ذلك الفعل ايضا واجب وكذا القول فى الندب والاباحة وهو معطوف
على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره او بعلمنا انه اى او تسويته
بما علم انه بيانها اى بفعل يعلم ان ذلك الفعل بيان لاية مجملة دلت على
احدى الجهات حتى انه لو دلت الاية على اباحة شئ مثلا وذلك الشئ مجمل
وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين وهو مرفوع
عطفا على قوله امتثال واشار الى القسم الثانى بقوله وخصوصا على م
وهو معطوف على محذوف اى يعرف جهة فعله عموما بكذا وخصوصا
يعرف الوجوب بثلاثة اشياء بامارة التى جعلها الشارع علامات
عليه كالصلوة باذان واقامة فانهما امارتان للوجوب وبكونه اى الفعل
موافقة نذر اى موافقا للفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله
على صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة او بكون فعله ممنوعا محظورا
شرعا لو لم يجب اى لو لم يكن واجبا كالركوعين الزائدين فى صلوة الخسوف
وذلك لان زيادة ركن فعلى تبطل الصلوة فلو لم يكونا واجبين لكانا ممنوعين

وبـ

تجب م

ويعرف الندب خصوصا بقصد القربة اى بكون الفعل ماتيا به على
قصد القربة مجردا اذ ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب او الندب
فانه يدل على انه مندوب لان الاصل عدم الوجوب وكونه اى ويعلم الندب
ايضا بكون الفعل قضاء للمندوب متقدم اذ القضاء يماثل الاداء
المسئلة الرابعة الفعلان اى فعلا النبى عليه السلام لا يتعارضان
اى لا يتصور التعارض بين فعليه بحيث يكون احدهما ناسخا للاخر او
مخصصا له لانهما ان لم يتناقض احكامها فلا تعارض وان تناقضت
فكذلك ايضا لانه يجوز ان يكون الفعل فى وقت واجبا فى مثل ذلك الوقت
بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لا عموم للافعال بخلاف الاقوال
نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل
الثانى قد يكون ناسخا او مخصصا لذلك القول كما سياتى لا للفعل فلا
يتصور التعارض بين الفعلين اصلا بل اما ان يقع بين القولين
وقد ذكره المصطاب ثراه فى الكتاب السادس او بين القول والفعل
وقد ذكره هنا وله ثلاثة احوال الاول ان يكون القول متقدما
والثانى عكسه والثالث ان يجهل الحال اشار الى الاول بقوله
فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا له متقدما نسخه اى
نسخ الفعل القول ثم ان كان ذلك القول مخصوصا به عليه السلام
نسخ فى حقه وان كان مخصوصا بنا نسخ فى حقنا وان كان يشملنا
واياه نسخ فى حقه وحقنا اما فى حقه فظاهر واما فى حقنا فلكونه
واجب الاتباع واشار الى الثانى بقوله وان عارض اى الفعل الواجب اتباعه م
قولا متاخرا عن الفعل المذكور عاما اى متنا وله صلى الله عليه
وسلم ولامته فبالعكس اى نسخ القول الفعل فى حقه وحقنا لئلا
يلزم الغاء القول والا اى وان لم يكن عاما فان اختص اى قوله المتاخر
به اى بالنبى عليه السلام نسخه اى القول الفعل فى حقه عليه الصلوة
والسلام لا فى حقنا وان اختص اى قوله المتاخر بنا خصصنا هذا القول
عن حكم ذلك الفعل اذا ورد قبل صدور الفعل منا ونسخ حكمه عنا
بعده اى بعد صدور الفعل منا هذا اذا علم تقدم احدهما على الاخر

مثلا انه عليه السلام صام عاشورا وقد علمنا وجوبه ووجوب التابعة فى كل عاشورا ثم قال قولا عاما مثل ان قال لا يجوز لنا صوم عاشورا فيكون هذا القول ناسخا لذلك الفعل عن الجميع
منه

اى الاول والثانى من احوال المسئلة
الا صفا منه

وان جهل التاريخ بان لم يعلم ان الفعل متقدم او القول فالاخذ بالقول
فى حقنا فيما كان مختصا بنا او عاما له ولنا دون ما كان مختصا به اولى لاستبداده
اى لاستقلال القول بالافادة دون الفعل فان القول لا يحتاج فى دلالته
الى انضمام فعل اليه بخلاف الفعل فانه ما لم ينضم اليه القول لا يدل على وجوب
الاتباع **المسئلة الخامسة** فى بيان انه عليه الصلوة والسلام هل تعبد
بشرع من قبله من الانبياء ام لا فذهب المصطاب ثراه الى انه عليه السلام
قبل النبوة تعبد بشرع اى بشريعة من قبله من الانبياء لانه نقل انه عليه
السلام كان يحج ويطوف ويجتنب الميتة ويعتزل النساء ويروض نفسه للتزكية
والتصفية والتخلية فى غار حراء وهذه الاشياء مما لا يعرف الا بالشرع اذ لا
مجال للعقل فيها وليس ذلك شرعه اذ لم يكن مبعوثا بعد فهو شرع
من قبله ثم اختلفوا فى ذلك فبعضهم نسبه الى شرع ابراهيم وبعضهم
الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى على نبينا وعليهم الصلوة والسلام
ومنهم من قال انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع ودليله دليل من قال
انه عليه السلام بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع وسيجى بحثه ان شاء الله والية اشار
بقوله وقيل لا ومنهم من توقف فى ذلك ولم يشر المصطاب ثراه اليه وبعدها
اى اما بعد النبوة فالاكثر على المنع من تعبده بشرع غير شريعته وقيل
بل كان متعبدا بذلك اى مامورا باخذ الاحكام من كتبهم كما قال الامام ولذلك
عبر عنه المصطاب ثراه بقوله وقيل امر بالاقتباس اى اقتباس الاحكام
من الشرايع السالفة وهذا المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع
لنا ويكذبه اى يكذب هذا القول اى يدل على بطلانه وجهان الاول
انه لو كان مامورا بالاقتباس من شرايعهم لما انتظر الوحى فى الوقايع
الا بعد البحث عن تلك الشرايع وحصول العلم بخلوها عن بيان حكمها
لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحى من غير التفتيش عن شرايعهم فعلم
انه لم يكن مامورا بالاقتباس والى ما ذكرنا اشار بقوله انتظاره الوحى ويكذبه
انتظاره الوحى والثانى انه لو كان مامورا بالاقتباس من تلك الشرايع
لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم بان يستفتى منهم ولوجب علينا المراجعة
ايضا الى كتبهم اقتداء به لكنه عليه السلام لم يراجع والا لنقل واشتهر لتوفر دواعيها

تاريخ القاموس تحقيق نعته اللبابى
ذوات العدد او اعتزال الاضنام

بيجيبير ... شنبه ... سر

آدم وبعضهم الى
شرع ح

بهذا القول ح

ودواعيهم على النقل بذلك ولم ينقل ايضا انه من احد من المجتهدين
راجع الى كتبهم فعلم بطلان القول بالاقتباس **قيل** والى هذا اشار
بقوله وعدم مراجعته ومراجعتنا **قيل** راجع عليه السلام فى الرجم
اى اعترض الخصم بانه عليه السلام رجع الى التورية لما ترافع اليه اليهود
فى زنا المحصن كما هو مذكور فى الحديث قلنا فى جوابه ان الرجوع اليها
لم يكن لانشاء شرع بل للالزام اى الزام اليهود والاحتجاج عليهم
فانهم انكروا ان يكون فى التورية ايضا وجوب الرجم لا لبيان شرعه
ولهذا لما طالع عليه السلام ورقة من التورية غضب عليه وقال لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعى استدل الخصم بايات دالة
على انه عليه السلام امر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم السلام اى باتباعهم
منها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقوله تعالى ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا وقوله تعالى اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وشرعهم من جملة الهدى وقوله انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الاية والخطاب لهو وهو عليه السلام
سيد النبيين وامثالها قلنا فى جوابه المراد بالاقتفاء المامور
متابعتهم فى اصول الشريعة وكلياتها المحرزة كوجوب المعرفة بوجوده
تعالى ووحدانيته واتصافه بالكمالات الالهية وتنزيهه عن النقايص
ووجوب الشكر وحرمة الكفران وقدرته والثواب على الطاعة و
العقاب على المعصية وما اشبههما مما لا يقبل النسخ والتغيير لا
فى الفروع والجزئيات التى هى محل النزاع **الباب**
الثانى فى بيان الاخبار اعلم ان الخبر قسم من اقسام الكلام وهو
يطلق على اللسانى والنفسانى والخلاف فى انه هل هو مشترك بينهما
او حقيقة فى الاول مجاز فى الثانى او عكسه كالخلاف فى الثانى وقد عرفه
المص فى تقسيم الالفاظ بانه الذى يحتمل الصدق والكذب وتقدم
الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا ثم انه اعلم ان الخبر
من حيث هو خبر يحتمل الصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه

ثم لما فرغ المصطاب ثراه
من الباب الاول من
الكتاب الثانى شرع فى
الباب الثانى منه فقال
ح

ايضاح

او كذبه لامور خارجية وقد لا نقطع بواحد منهما لعدم عروض موجب القطع
به فصار الخبر على ثلاثة اقسام فلذلك ذكر المصنف طاب ثراه في هذا الباب
ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل وقال وفيه اي في هذا الباب
فصول ثلاثة وهذا اذا قلنا ان الخبر ينحصر في الصدق والكذب و
جعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه
مطابقا والكذب هو الذي لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقة فاما
الذي ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا او لا فانه ليس بصدق ولا كذب
وعند الاكثرين الصدق هو المطابق للواقع مطلقا والكذب ما ليس كذلك
مطلقا **الفصل الاول** فيما اي في الخبر الذي علم صدقه وهو
سبعة اقسام **الاول** ما اي الخبر الذي علم وجود مخبره اي
المخبر به وهو بفتح الباء عقلا والعلم به اما بالضرورة كقولنا الواحد
نصف الاثنين والنار حارة او بالاستدلال اي نظر العقل كقولنا
العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم و **الثاني** خبر الله تعالى
وهو صادق دائما والا لكان كاذبا في بعض الاوقات وفرضنا صدور
صادق منا في ذلك الوقت لكنا في بعض الاوقات وهو وقت كذبه وصدقنا اكمل
منه لكان الصادق اكمل من الكاذب لكنه تعالى اكمل منا في جميع الاوقات
ضرورة و **الثالث** خبر الرسول صلى الله عليه وسلم فانه مما علم صدقه
والمعتمد في ذلك دعواه الصدق في كل الامور وظهور المعجزة على
وفقه اي وفق دعواه فيلزم الجزم بكونه صادقا كما هو مبسوط في
الكلام **الرابع** خبر كل الامة لان الاجماع حجة على ما سياتي وخبر
جميع الامة راجع اليه **الخامس** خبر جمع عظيم يستحيل تواطئهم على
الكذب عن شيء من احوالهم الحاصلة في انفسهم كشهوتهم ونفرتهم
فانه يبعد عادة ان لا يكون فيهم صادق وهذا علم عادي غير حقيقي اذ لا اطلاع
لاحد على ما يحدث الا في نفسه ومن اخبار الجمع الكثير عما يجدونه في انفسهم
كاخبار واحد عن ذلك وهو لا يوجب العلم جزما وكاخبار الصوفية
عما ينكشف عليهم من عالم الغيب بعد الارتياض والاعراض عما سوى الحق جل

وعلا

الاوقات ح

اي في كونه عليه السلام معلوم الصدق منه

١٢٠

وعلا ظاهرا وباطنا من الوقايع القلبية والحقايق السرية والانوار الروحية
والخروج عن مضيق ظلمات الهياكل الى فضا ساحات نور الملكوت
والوصول الى سنا سرادقات الجبروت والاطلاع على العلوم الغيبية
اللدنية والانغماس في بحار الصفات الازلية وتلاشي اطلال التعينات
البشرية واضمحلال رسوم التقييدات الحدوثية في النور الاحاطي الذاتي
الالهي والتحقيق بتوحيد الافعال والصفات والذات المشار اليه بقولهم
التوحيد هو اسقاط الحدوث وافراد القدم فان كل ذلك مما اخبر جمع عظيم
من مرتاضي الاعصار المختلفة من الاولياء المقربين والاصفياء المختارين
ويبعد عادة ان يكونوا كاذبين فيما قالوا بل لو نظر من دفع عن بصره الغشاوة
وارتفع عن بصيرته الغطاء بعين الانصاف لا بعين التعصب والاعتساف
علم قطعا انهم الصادقون الناطقون بالحق عن الحق واولئك هم المؤمنون
حقا لهم الامن وهم مهتدون لا خوف عليهم ولا هم يحزنون **السادس**
الخبر المحفوف بالقراين كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده
سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعور والنياحة
وشقوق الجيوب وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه
يفيد العلم **فان قلت** انه حصل بالقراين لا بالخبر **قلت** لولا الخبر لجوزنا
موت غيره **السابع** الخبر المتواتر والتواتر لغة التتابع يقال تواتر
القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما او في الاصطلاح هو
كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغا احالت العادة اي العقل
تواطئهم على الكذب وانما اخره مع انه اعظم مقاصد هذا
الباب ليتفرع الكلام عليه وفيه اي في الخبر المتواتر مسائل
اربع **المسألة الاولى** انه اي الخبر المتواتر يفيد العلم مطلقا اي
سواء كان عن امور موجودة في زماننا او عن امور ماضية خلافا
للسمنية والبراهمة فانه عندهم لا يفيد اصلا وقيل اي ذهب قوم
الى التفصيل وهو ان الخبر المتواتر يفيد العلم اذا اخبر عن الموجود
في الحال ولا يفيد اذا اخبر عن الموجود في الزمان الماضي **لنا** على انه

ومنه قولهم ارسلنا رسلنا تترى ح

وهما طائفتان من الهند الاولى عبدة الاصنام قائلة بالتناسخ والثانية يدعون انهم من ... وكلاهما من منكري النبوة ووقوع العلم بالاخبار

يفيد العلم مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد النائية اى البعيدة كمكة
وقسطنطنية ووجود الاشخاص الماضية كالانبياء والصحابة والخلفاء
وذا المحقق فى الماضى كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى
الجزم وما ذاك الا بالاخبار قطعا قيل اى اعترض الخصم بانا نجد
التفاوت بينه اى بين الخبر المتواتر كوجود جالينوس مثلا وبين غيره
من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين ودليل حصول
التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض فى المتواتر مناف
للعلم قلنا فى الجواب عنه ان التفاوت الحاصل بسببه ان بعض القضايا
يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستانس العقل
ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة
بخلاف القضية الثانية مع ان كلاهما بديهية فالتفاوت انما وقع للاستيناس
للاستيناس بالقضية الاولى دون الثانية وذلك لا يقدح فى بداهتها
المسئلة الثانية اختلف فى العلم الحاصل بالمتواتر انه اونظرى بعد
الاتفاق على حصول اصل العلم به فالجمهور على انه اذا تواتر الخبر افاد العلم
بالمخبر عنه ضرورة ولا حاجة فى حصول العلم الى نظر وكسب خلافا للامام
الحرمين والحجة اى حجة الاسلام الغزالى والبصرى وابى القاسم
الكعبى فانهم ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب المتواتر نظرى و
توقف الشريف المرتضى من الشيعة فى ذلك واختار الآمدى فى الاحكام
ومنتهى السؤل لنا على انه ضرورى اذ لو كان نظريا لم يحصل لمن لا
يتأتى له النظر كالبله والصبيان وليس كذلك قيل اى احتج الخصم
بان العلم بمقتضى الخبر يتوقف على العلم بامتناع تواطئهم اى تواطئ
المخبرين على الكذب فى العادة وان لا داعى اى وعلى العلم بان لا داعى لهم
الى الكذب من حصول منفعة او دفع مضرة وهذه المقدمات نظرية والموقوف
على النظرى اولى ان يكون نظريا قلنا فى الجواب عنه ان هذه المقدمات
حاصلة بقوة قريبة من الفعل اى اذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن
حصلت عقيبه من غير نظر وتعب فلا حاجة الى نظر المسئلة

الثالثة فى بيان ضابط حصول الخبر المتواتر فنقول ضابط اى ضابط
حصول العلم المتواتر افادة العلم فان افاد العلم بالمخبر به علم انه
متواتر والا فلا لانا نقطع بحصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد
مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل الى العلم به عادة لتقوى
الاعتقاد بتدريج كحصول كمال العقل بتدريج خفى والطاقة الانسانية لا تفى
بضبط ذلك وشرط اى شرط حصول العلم بالمتواتر امور اربعة
اثنان فى السامع واثنان فى المخبر الاول من الاولين ان لا يعلمه
السامع ضرورة اى لا يكون السامع للخبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة
اذ لو كان كذلك لم يفد المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل والثانى
منهما ان لا يكون يعتقد السامع خلافه اى خلاف مدلوله اما لشبهة
دليل ان كان من العلماء او تقليد ان كان من العوام فان ارتسام
ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه
ومن هذا ما ورد فى الحديث الشريف حبك الشئ يعمى ويصم وهذا الشرط
نقله فى المحصول عن الشريف المرتضى من الشيعة حيث ظن ان خبر
امامة على رضى الله عنه متواتر وهو ما روى عنه انه قال عليه السلام
مشيرا اليه سلموا عليه بامرة المؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتى
فيكم بعد موتى فاسمعوا واطيعوا له مع انه لا يفيد العلم لمن يعتقد
خلافه كاهل السنة اما للخواص فللشبهة واما للعوام فللتقليد
قال فى المناهج بعد نقله الرواية والحق انه لم يتواتر هذا الخبر
بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد ايضا
والا لاحتج على رضى الله عنه به على الصحابة حين اجمعوا على امامة ابى بكر
رضى الله عنه وتابعه على رؤس الاشهاد دل على انه لا قطع فى هذا
الخبر على نفى خلافة غيره قبل خلافته بل ليس فيه الا بيان انه يصير
خليفة بعده وقد حصلت له بعده والاول من الاخيرين
ان يكون سند المخبرين احساسيا اى يكون مستندهم فى الاخبار
هو الاحساس بالمخبر عنه اى ادراكه باحدى الحواس الخمس لئلا يتطرق
اليه احتمال النقيض فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا والثانى

اى استيناس العقل صح

ابى الحسين صح

انتهى كلامه صح

121

منها ان يكون عددهم اى عدد المخبرين بالغا مبلغا يمتنع فيه تواطئهم واتفاقهم على الكذب عادة ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقايع والقراين هذا حاصل ماذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لا يشترط عنده فى المخبرين الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول اهل الذلة فيهم والكثرة بحيث لا يحصيهم عدد ولا يحويهم بلد و فى كل ذلك خلاف حكاه الآمدى وابن الحاجب والامام رحمهم الله تعالى وقال القاضى ابو بكر لا يكفى فى حصول التواتر الاربعة اى قولهم اصلا والا اى لو كفى لافادها قول كل اربعة العلم لحصول شرط التواتر فيفيد شهادة الاربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا بعد كونهم اربعة وهو باطل اتفاقا لحصول العلم بالصدق او الكذب وتوقف اى القاضى فى الخمسة اى فى خبر الخمسة وقال هل يكفى فى حصول التواتر ام لا ورد قول القاضى فى ان الاربعة لا يكفى بان حصول العلم فى عقب الخبر المتواتر انما هو بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة فلا يجب الاطراد فى قول كل اربعة لجواز ان يخلقه الله تعالى العلم عند قول اربعة ولا يخلقه فى قول اربعة اخرى فلا يلزم ان لا يحصل التواتر بالاربعة فى شئ من الصور وبالفرق ردا ايضا بالفرق بين الرواية اى الخبر والشهادة اى الفرق بينهما ثابت فان الاربعة فى الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثانى وايضا الشهادة يقتضى شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية وشرط اى شرط بعضهم فى عدد المتواتر اثنى عشر كنقباء موسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام فان موسى عليه السلام نصبهم ليعرفوه احوال بنى اسرائيل كما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم وعشرون عند بعضهم لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فان فى هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بان ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم

وبه

واربعون عند طائفة لقوله تعالى يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد خبرهم العلم لم يكن فيهم كفاية وسبعون عند قوم لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما اختارهم ليخبروا قومهم وشرط بعضهم ثلثماية وبضعة عشر عدد اهل بدر لان غزوة بدر تواترت عنهم و البضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو ما بين الثلاث الى التسع قاله الجوهرى والكل ضعيف اى هذه الاقوال كلها ضعيف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكروه فانه على تقدير تسليمه لا يدل على كون العدد شرطا لتلك الوقايع ولا كونه مفيدا للعلم لجواز ان يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين لا من نفس العدد ثم ان الجمع الذى يستحيل تواطئهم على الكذب ان اخبروا عن عيان اى مشاهدة فذاك اى تم التواتر بشروطه والا اى وان لم يخبروا عن عيان بل نقلوا ذلك عن قوم اخرين فيشترط ذلك اى حصول هذه الشرايط فى كل الطبقات حتى يستوى الوسط والطرفان فى حصول الشرط

المسئلة الرابعة فى التواتر بحسب المعنى اذ التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو ان ينقل العدد الذى يستحيل تواطئهم على الكذب وقايع مختلفة مشتملة على قدر مشترك مثلا لو اخبر واحد بان حاتما اعطى دينارا واخبر اخر بانه اعطى جملا واخبر اخر انه اعطى شاة وهلم جرا تواتر القدر المشترك اى حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده اى القدر المشترك فى الكل اى فى كل خبر من هذه الاخبار ويسمى هذا النوع المتواتر بحسب المعنى والمراد بالقدر المشترك هنا مجرد الاعطاء لا الكرم او الجود لعدم وجوده فى كل واحد

الفصل الثانى من الباب الثانى من الكتاب الثانى فيما اى فى الخبر الذى علم كذبه وهو قسمان الاول ما اى خبر علم خلافه وبطلانه عقلا اما ضرورة كما يقال الجزء اعظم من الكل او

وتعبيره بالعيان بفتح اى بالمراد اذ العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستندا اليها

اواستدلالاً كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول
القائل العالم قديم الثاني ما اى الخبر الذى لو صح لتوفرت الدواعى
اى لتواتر لكون الدواعى على نقله متوفرة اما لغرابته كسقوط الخطيب
عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كالنص على الامامة
او لهما كالمعجزات فعدم تواتره دليل على عدم صحته كما نعلم ان لا بلدة بين
مكة والمدينة اكبر منهما اذ لو كانت لنقل متواترا فنعلم كذب من لو قيل
ان بينهما بلدة اكبر منهما **فان قلت** هذا اثبات للقاعدة الكلية بالمثال
الجزئي **قلت** القاعدة ضرورية وايراد المثال للتنبيه عليها فانه كثيرا ما في القسم الثاني
ينبه على البديهيات بالامثلة وادعت الشيعة خلافا لنا ان النص
الجلي دل على امامة على رضى الله عنه ولم يتواتر وان كان من الاصول
كما لم يتواتر الاقامة اى كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة هل هى مثنى
او فرادى والتسمية فى الصلوة انها بالجهر او السر ومعجزات الرسول
صلى الله عليه وسلم اى احادها كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح
الحصا وتسليم الغزالة الى غير ذلك فانها امور توفرت الدواعى على
نقلها ولم يتواتر فان كان عدم التواتر فيما توفر الدواعى على نقله بلا مانع
يستلزم الكذب لزم الكذب فى هذه الامور **قلنا** فى جوابه الاول لان اى
الاقامة والتسمية من الفروع اى فروع الدين ولا يكفر ولا يبدع فى مخالفتها
اى المخطى فيها ليس بكافر ولا مبتدع فلذلك لم يتوفر الدواعى على نقلها
بخلاف الامامة فانها من الاصول ومخالفتها يقتضى احد الامرين فهى
مما يتوفر الدواعى على نقله واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين لم يحصل
التواتر فيها وان كانت من الاصول والغرائب اذ ذلك قد لا يترتب عليه
التواتر عند المانع **مسئلة** بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم
من الاخبار كذب قطعا لامرين الاول لقوله عليه السلام سيكذب على
فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب
لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب
فى الماضى لجواز وقوعه فى المستقبل نعم لو قال طاب ثراه بعض ما ينسب

بصيغة

بصيغة المضارع لتم المدعى الثاني قوله ولا يمكن منهما اى من الاخبار
المنسوبة اليه ما لا يقبل التاويل هو معارض للدليل العقلى بحيث
لا يقبل التاويل ولا يمكن اجراؤه على الظاهر فيمتنع صدوره عنه اصلاح
فهو مما لم ينقل به عليه السلام وروى عن شعبة انه قال نصف الحديث
كذب وجمع ابن الجوزى الاحاديث الموضوعة فبلغت الوفا
وسببه اى سبب وقوع الكذب فى بعض ما نسب اليه
احد الاشياء نسيان الراوى بان سمع خبرا وطال عهده به فنسى
فزاد فيه او نقص او عزاه الى النبى عليه السلام وليس من كلامه
او غلط بان اراد ان ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم
يشعر او كان ممن يرى نقل الحديث بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع
لفظا آخر لا يطابقه ظنا انه يطابقه او افتراء الملاحدة اى الزنادقة
وغيرهم من الكفار فانهم وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل
ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم لتنفير العقلاء عن شريعته
عليه السلام وعنه **الفصل الثالث** من الباب الثانى من
الكتاب الثانى فى الخبر الذى لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاث احوال
احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل والثانى عكسه كخبر الفاسق
والثالث ان يتساوى الامران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف طاب ثراه
للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتى ان شاء الله تعالى واشار
الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان
احتماله وعرفه بقوله وهو خبر العدل الواحد واحترز بالعدل عن
القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد فى اصطلاحهم
عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذى زادت رواته
على ثلثة كما جزم به الآمدى وابن الحاجب او غير مستفيض وهو ما رواه
الثلثة او اقل والنظر فى هذه المسئلة بعد جواز التعبد به فى طرفين
الطرف **الاول** فى وجوب العمل به اى بخبر العدل دل عليه
اى على وجوب العمل به السمع اى الدليل السمعى فقط وقال

بن شريح والقفال من الاشاعرة والبصري من المعتزلة دل على وجوبه
العقل ايضا كما دل السمع وهو مذهب احمد وانكر قوم وجوب العمل به
لكن لا لدلالة العقل على امتناعه بل لعدم الدليل وهو الدال على ذلك
عند بعضهم او للدليل الدال على عدمه شرعا عند البعض او عقلا
عند طائفة واحاله اخرون عقلا واتفقوا اى الكل على الوجوب اى
وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدنيوية كاخبار
طبيب او غيره بمضرة شئ مثلا واخبار شخص عن المالك انه منع من التصرف
في ثماره بعد ان اباحها وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها **لنا** وجوه
اى احتج المص طاب ثراه على وجوب العمل بخبر الواحد العدل بثلاثة اوجه
الاول انه تعالى اوجب الحذر في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
بانذار طائفة من الفرقة اذ الضمير لينذروا للطائفة والانذار الخبر المخوف
والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنان اذ هي بعض الفرقة لان من للتبعيض
ويؤيده ما في الصحاح نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهما الطائفة الواحد فما فوقه
فانه تعالى اوجب الحذر بخبر واحد او اثنين فيجب الحذر امتثالا للايجاب
فيلزم وجوب العمل بخبر الواحد ثم اعترض القائل بانه لا يجب العمل بخبر
الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة اوجه احدها قوله **قيل** ان لعل
في قوله تعالى لعلهم يحذرون للترجي لا للوجوب فلا دلالة فيه على الايجاب
قلنا في جوابه تعذر حمله هنا على الترجي المحال في حقه تعالى لانه حيث
لا يعلم العاقبة فحمل على الايجاب مجازا لمشاركته اى الايجاب للترجي
الذى هو معنى حقيقي في التوقع اولى او قال في الطلب لكان اولى اذ
التوقع هو الطاعة المتضمنة للطلب الغير الصريح وهو راجع الى معنى الترجي
فلا يجوز تضمنه ايجاب الله اياه وايضا لو اشتركا في التوقع لكان المانع من
حمل لعل على حقيقتها موجودا بعينه في الايجاب وثانيها قوله **قيل** الانذار
الفتوى اى لا نم ان المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد
به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا وانما قلنا ان المراد به الفتوى

لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو للانذار
والمتوقف على التفقه انما هو الفتوى دون الخبر **قلنا** في جوابه
لو حمل الانذار على الفتوى يلزم تخصيصان تخصيص الانذار بالفتوى
مع انه اعم وتخصيص القوم بغير المجتهدين اى بالمقلدين اذ المجتهد
لا يجوز له العمل بفتوى اخر والاصل عدم التخصيص الواحد فضلا عن التخصيصين
بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية او على ما هو اعم فانه ينتفى التخصيصات
والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره في الاحكام وغيرها وينتفع بها
المقلد في الانزجار وحصول الثواب في نقلها لغيره وغير ذلك
وثالثها قوله **قيل** فيلزم ان يخرج من كل ثلثة واحد اى لو كان المراد
بالفرقة ثلاثة لوجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد لانه لولا للتحضيض
تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعا **قلنا** في جوابه خص النص
فيه اى قلنا في جوابه بان هذا النص الآمر في لزوم خروج واحد من
كل ثلاثة قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص في الحكم الاول
تخصيصه في قبول رواية الواحد **الثاني** اى الوجه على وجوب العمل بخبر
الواحد انه لو لم يقبل اى خبر الواحد العدل لو لم يقبل لما علل اى لما كان
عدم قبوله معللا بالفسق وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي
عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله لغيره لان ما اى
الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير وهو الفسق اذ لو كان معللا
بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك ايضا لكونه معللا
بالذات وذلك تحصيل للحاصل وهو محال والتالي وهو امتناع تعليله
بالفسق باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فانه رتب الحكم وهو
عدم القبول بالفاء على الوصف المناسب وهو الفسق وهو يوجب
كون الوصف علة للحكم كما سيجئ في باب القياس فكذا المقدم وهو عدم
قبول الخبر الواحد لذاته فيكون لذاته قابلا للقبول وعلة عدم القبول
فسق الراوى فاذا انتفت علة عدم القبول وهو الفسق حصلت علة
القبول وهى العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول
اعنى لتحقق القبول واذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول

ما قوله تعالى ولينذروا قومهم ح

اما تخصيص الانذار فواضح واما العموم فلان الرواة ... منه

وهو عدم قبول خبر حيث انه خبر مخصوص ح

يلزم القبول عملاً بالعلة السالمة عن معارضة عدم صلاحية للقبول
فيكون خبر الواحد العدل مقبولا وهو المطلوب **الثالث** اي الوجه
على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع
تحصيل المصلحة المظنونة او دفع المضرة المظنونة **قيل** اي فرق
الخصم بان الفتوى والشهادة تقتضيان شرعا خاصا اي حكما
يختص بالمستفتي وبالمشهود له والرواية تقتضي شرعا عاما
في حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذي يخطئ ويصيب في حق
الواحد وجوبه في حق عامة الخلق اذ عدم الاصابة في حقهم اكثر خطاء
ورد هذا الفرق باصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا تختص بمسئلة
ولا بشخص وقد يقال الرواية اكثر عموما لانها تقتضي الحكم على المجتهدين
والمقلدين واما الفتوى فخاصة بالمقلدين **قيل** هذا معارضة لما يدل
على وجوب العمل او ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقريره انه لو وجب
اتباع الظن في الشرايع لجاز ولو جاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد
لمعرفة الله تعالى بالظن ايضا قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقا **قلنا**
في الجواب عنه ما الجامع يعني لا نم الجامع بينهما فان تجوزوا عنه فلا كلام وان ابدوا
جامعا كدفع الضرر المظنون او غيره فرقنا بان الخطاء في النبوات وفي الاعتقاد
كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وايضا فلان القطع في كل
مسئلة فرعية متعذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد **قيل** الشرع
يتبع المصلحة اي شرعية الاحكام انما هي لتحصيل مصالح العباد وجوبا
او تفضلا واحسانا ويدل عليه الاستقراء ولان المقصود بالبعثة اصلاح
العباد في المعاش والمعاد فلو كان الظن موجبا فاذا غلب عليه نقيض
الحكم المستتبع لمصلحة لزم كون ما ليس بمصلحة شرعيا والشرعي مصلحة
البتة فيلزم جعل غير المصلحة مصلحة والظن الحاصل من خبر الواحد
لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطئ ويصيب فلا يعول عليه
قلنا في جوابه ان ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار الظن
في الاحكام الشرعية منقوض بالفتوى والشهادة والامور الدنيوية
لانعقاد الاجماع على اعتبار خبر الواحد في الفتوى والشهادة مع انه لا يفيد

الا الظن وكذا في المصالح والامور الدنيوية فان من اخبر بان هذا
الطعام مسموم يعمل بخبره اذ يجتنب عنه كل عاقل مع انه لا يفيد
الا الظن **الطرف الثاني** في شرايط العمل به اي بخبر الواحد وهي
اي تلك الشرايط اما ان يعتبر في المخبر بكسر الباء وهو الراوي
ببعضها م
او يعتبر في المخبر به وهو الكلام الذي يقع به الاخبار وفي بعض
النسخ عنه بدل به والاول اصوب وعلى الثاني المراد به الاحاديث
المروية التي اخبر عنها بانها قول الرسول عليه السلام او فعله او يعتبر
في الخبر نفسه وهو الاخبار والرواية اما القسم الاول وهو
الشرايط المعتبرة في الراوي فصفات تغلب على الظن ان
المخبر صادق وعند التفصيل يرجع الى خمس صفات كما ذكرها
المص طاب ثراه بقوله وهي خمس الا ان الخامس منها انما هو شرط
على قول مرجوح **الصفة الاولى** التكليف اي صفة كونه مكلفا بان
يكون عاقلا بالغا فلا يقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز
بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور فان غير المكلف لا تمنعه خشية
من الله عن تعاطي الكذب والافتراء لعلمه بانه غير معاقب فهو
في الحقيقة اكثر جراة من الفاسق استدل الخصم بانه لو لم يقبل
خبره لم يصح الاقتداء به في الصلوة اعتمادا على اخباره بانه متطهر
لكنه يصح فيدل على قبول خبره والى هذا اشار المص طاب ثراه
بقوله **قيل** يصح الاقتداء بالصبي اعتمادا على خبره بطهره
قلنا في جوابه صحة الاقتداء به ليس للاعتماد على خبره بل لعدم
توقف صحة صلوة الماموم على الظن بطهره اي على ظن الماموم
بطهره اي بكون الامام طاهرا اي بصدقه في انه طاهر وليس في بعض
النسخ لفظ على الظن وكانه سقط من قلم الناسخ الا ان يكون الباء
بمعنى على يعني لا تتوقف صحة صلوة المقتدي على طهارة الامام
وصحة صلوته بل يصح وان لم يكن الامام متطهرا اذا لم يعلم الماموم
او يكون بطهره متعلقا بالصحة وصلة التوقف محذوفة اي لعدم
توقف صحة صلوته بسبب طهارته على طهر الامام او على ظنه بطهر الامام

الصبي

واما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوي فلا يقبل خبر
فان تحمل الرواية حال الصبي ثم بلغ وادى بعد البلوغ ما تحمله
قبله قبل منه قياسا على الشهادة وانها متفق عليها فالرواية اولى
بالقبول والجامع انه حال الاداء عدل مكلف يحترز عن الكذب والافتراء
وللاجماع اي اجماع السلف عطف على قوله قياسا اي يقبل روايته
اذا ادى بعد البلوغ لاجماع السلف والخلف على احضار الصبيان
مجالس الحديث واسماعهم فلولا قبول روايتهم بعد البلوغ لم يكن
لذلك فائدة ولك ان تجيب عن الاول بان الرواية يقتضي
شرعا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بان الاحضار
قد يكون للتبرك او سهولة الحفظ او لاعتياد ملازمة الخير الصفة
الثانية من الصفات المعتبرة في الراوي كونه اي كون الراوي من
اهل القبلة فلا يقبل رواية الكافر المخالف في القبلة وهو المخالف
في الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني اجماعا ويقبل رواية الكافر
الموافق في القبلة كالمجسمة ان اعتقد حرمة الكذب فانه اي
اعتقاد حرمة الكذب يمنعه اي هذا الكافر عنه اي عن الاقدام على
الكذب والافتراء على النبي عليه السلام فيحصل ظن صدقه فيقبل وان
لم يعتقد ذلك فلا اذ لا يبعد عنه تعمد الكذب وقاسه اي الكافر
الموافق القاضيان اي الباقلاني وعبد الجبار بالفاسق والكافر
المخالف في القبلة اي قالا لا يقبل روايته مطلقا قياسا على كل من
الفاسق والكافر المخالف بجامع الكفر والفسق ورد اي قياسهما
بالفرق ~~بين الفاسق~~ بين هذا الكافر وبين المسلم الفاسق بان الفاسق
يجترئ بالاقدام على المحرمات فلا يبعد عنه الكذب بخلاف هذا الكافر
فانه يعتقد حرمة الكذب فلا يرتكبه ظاهرا او بالفرق بينه وبين الكافر
المخالف بان كفره اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن
ملة الاسلام قطعا وهذا خارج عنها بتاويل لان كفره حاصل من خطاء
الفكر وقد رأينا الشرع فرق بينهما في امور كثيرة واذا ثبت الفرق
بطل القياس الصفة الثالثة من الصفات التي اعتبرت

في

١٢٦

في الراوي العدالة والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط في الامر
من غير افراط الى طرفي الزيادة والنقصان وهي في الاصطلاح ملكة
في النفس اي هيئة راسخة فيها تمنعها اي النفس عن اقتراف
الكبائر اي ارتكابها ومباشرتها والرذائل المباحة القادحة
للمروة كالاكل في الطريق والبول في الشارع وصحبة الارذال والافراط
في المزاح واللعب بالحمام والحرفة الدنية مما لا يليق به اشار المص
طاب ثراه بها الى المحافظة على المروة وهي ان يسير بسيرة امثاله
في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القبا او الجندي الجبة والطيلسان
ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة
الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وايضا فان الاصرار
على الصغائر كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف
بالحبة كما ذكره الامام في المحصول قلنا في جوابه اما الاول فلان الملكة اذا
ترتبت على دفع الجملة فان تقوى على بعضها اولى واما الثاني فقال
الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير
كبيرة واما الثالث فلان القول بتاثير المرة من الرذائل المباحة
يوضحه تاثير المرة من الرذائل المحرمة بطريق الاولى نعم يرد عليه
ان المروة ليست وصفا معتبرا في العدالة بل في قبول الشهادة
والرواية فان العدالة ضد الفسق ولا نفرق ان عدالة الراوي شرط
فلا يقبل رواية من اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا للاجماع
ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وان جهل اي فان كان الفاسق قد
جهل ان ما اتى به فسق قبل اي ففي قبول قوله مذهبان حكاهما
ابن الحاجب من غير ترجيح والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقا
يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات فان
الجهل فيها ليس عذرا والا لزم ذلك في حق اليهودي والنصراني
واما من وطئ اجنبية جاهلا بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك
من شرب النبيذ معتقدا لاعتقاده الاباحة لانه ليس فاسقا قطعا
كما قال ابن الحاجب وان كان بعضهم فسقه خلاف في قبول قوله

يعني ان الراوي ان كان معلوم العدالة يقبل
روايته اتفاقا وان كان معلوم الفسق مع
علمه لم يقبل وان جهل بكونه فاسقا
قبل خبره وروايته
منه

اذا علمت هذا فاصحاب المذهبين اي القاضي والآمدي ايضا لا يقبل قوله
والثاني يقبل ونص عليه الشافعي رضي الله عنه فقال واقبل رواية
اهل الاهواء الا الخطابية من الروافض لانهم يرون الشهادة بالزور
لموافقيهم واختاره الامام واتباعه وقال الا ان يكون قد ظهر عناده
فلا يقبل قوله لان العناد كذب ولم يستثن المصنف رحمه الله على ما هو المختار
هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق
بعينه دليل في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق
متنافيان ولهذا ان المصنف رحمه الله لما ان كان من مذهبه قبول رواية
الكافر الفاسق الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل
القبلة وقال القاضي ابو بكر لا يقبل روايته لانه ضم جهل
الى فسق لانه فاسق جهل بفسقه فاذا لم يلحق الرواية بالفاسق
العالم بفسقه فبالفاسق الجاهل اولى قلنا في جواب القاضي الفرق ظاهر
بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه وهو عدم
الجراءة فان العالم مجترئ في فسقه دون الجاهل فلا يبعد من الاول
الاجتراء على الكذب فلا ثقة بقوله بخلاف الجاهل ومن لا يعرف عطف
على من اقدم يعني ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا
عدالته فان روايته لا يقبل كما نقله وغيره عن الشافعي واختاره
هو والآمدي واتباعهما وقال ابو حنيفة يقبل والى هذه المسئلة
اشار المصنف رحمه الله بقوله ومن لا يعرف عدالته لا يقبل روايته
لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف
العدالة ايضا والتقدير ومن لا يعرف عدالته وعدم فسقه وانما حذفه
لتقدم ذكره واشار الى الدليل بقوله لان الفسق مانع من القبول
اجماعا فلا بد من تحقق عدمه اي العلم بعدم الفسق ليقبل كالصبي
والكفر فانهما لما كانا مانعين لا يقبل الا اذا تحقق عدمهما والجامع دفع
احتمال المفسدة ولما تقدم ان من لا يعرف عدالته لا يقبل روايته شرع
في بيان طريق معرفة العدالة وقال والعدالة تعرف بالتزكية
وهي امران احدهما الاختبار والثاني التزكية والمقصود انما هو بيان

الثاني دون الاول فلذلك اقتصر المصنف رحمه الله عليه وفيها اي
اي في التزكية وفي بعض النسخ وفيه اي في المذكور مسائل اربع الاولى
في بيان اشتراط العدد في التزكية شرط بعض المحدثين العدد
في المزكي والجارح في الرواية والشهادة فلا يثبت التزكية والجرح
بواحد ومنع القاضي ابو بكر هذا الاشتراط فيهما اي في تزكية الشاهد
والراوي مع الاعتراف بان الاحوط في الشهادة الاستظهار بعدد المزكي
والحق عند قوم منهم الامام والمصنف الفرق بين الشهادة والرواية وقالوا
باشتراط عدد المزكي في الشهادة دون الرواية وبيانه ان الرواية التي هي
الاصل تثبت بقول الواحد فتثبت به العدالة التي هي فرعها كالاصل
اذ الفرع لا يزيد على الاصل بخلاف الشهادة فانها لما لم تثبت بدون العدد
اشترط في الفرع ذلك كالاصل ايضا المسئلة الثانية في انه هل يجب
ذكر السبب في الجرح والتعديل ام لا قال الشافعي رضي الله عنه يذكر
سبب الجرح اي يجب على الجارح ذكر سبب الجرح لانه ربما يجرح بما لا يكون
جرحا لاختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل
فان العدالة امر واحد وهو ملازمة التقوى والمروة معا وقيل يذكر سبب
التعديل اي يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل
الثقة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى البناء على الظاهر
فجاز ان يتصور المتصنع عدلا المرور عدلا فلا بد من بيان سببه ولكن
الجواب بانا لا نسلم ان مطلق الجرح يبطل الثقة لجواز ان لا يكون ما اعتقده
جرحا ولا نسلم ان ظاهر العدالة غير كاف وكونه متصنعا مرورا امر باطن
ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن وقيل يجب فيهما بذكر سببهما
اي يجب على الجارح ان يذكر سبب الجرح وعلى المعدل ان يذكر سبب التعديل
لانه لو اكتفي بالاطلاق فيهما لزم اثباتهما مع الشك لوجود الالتباس
وقال القاضي ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان المزكي ان
كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا المسئلة الثالثة
الجرح مقدم على التعديل عند تعارضهما لان فيه اي في الجرح زيادة اطلاع
على شيء لم يطلع عليه المعدل ولا نقائهما اللهم الا اذا جرحه بقبل ان ...

فقال المعدل رايته حيا فههنا تتعارضان وتقدم احدهما على الآخر
يحتاج الى الترجيح المسئلة الرابعة في بيان الطرق التي بها يحصل
التزكية واعلم ان التزكية تحصل باحد طرق اربعة الاول وهو اعلاها
ان يحكم الحاكم المشترط للعدالة حكما بناء على شهادته الثاني وهو قوله او ان
يثني عليه اي غير العارف باسباب العدالة ويثني عليه بانه رجل عدل
او صالح او مقبول الرواية او الشهادة الثالث وهو قوله او يروي
عنه من لا يروي عن غير العدل فان ذلك تعديل للمروي عنه بخلاف
من يروي عن كل من سمع ويسكت عن الثناء عليه لو كلف ذلك
الرابع وهو قوله او يعمل بخبره بان يعتمد العدل على خبره ويعمل به
فانه ايضا تعديل له اذ لو لم يكن عدلا عنده لزم عمل العدل بخبر الفاسق وهو
يقدح في عدالته فيلزم ان لا يكون العدل عدلا كذا ذكره السيد العبري
ثم لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف
المعتبرة في الراوي رجع الى الوصف الرابع من تلك الاوصاف فقال
الرابعة اي الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط وهو قوة
الحفظ وقلة السهو والمراد بالاول ان لا يزول ما سمعه عن قوته
الحافظة بسرعة فمن اختل حفظه مطلقا او بالنسبة الى الاحاديث
الطوال دون القصار فلا يقبل روايته والفرق بين مختل الحفظ
والساهي ان الاول لا يتمكن من حفظ الحديث حال سماعه والثاني
قد يتمكن من ذلك الا انه يشتبه عنه بعارض السهو وانما اشترط
الضبط لان الراوي اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن الزيادة
والنقصان في حديثه الصفة الخامسة وعدم مساهلته اي
مساهلة الراوي اي احتياطه في الحديث اي احتياطه فيه او كثرة الاحتياط
اذ المساهلة عدم الاحتياط او قلته فمن عرف منه ذلك في امر الحديث
لم يقبل خبره واذا عرف منه الاحتياط في ذلك والتساهل في غيره يقبل
خبره على الاظهر لاحتياطه فيما يجب فيه الاحتياط وان لم يحتط في غيره
قال الخنجي هذه هي الصفات المعتبرة في المخبر وهي اربعة
وذكر المص انها خمسة كما وقع في محصول الامام وهذا بناء على ان الامام

جعل

جعل العقل قسما والتكليف قسما اخر والمص طاب ثراه عد التكليف
باعتبار اشتماله على العقل وغيره قسمين فلذلك صارت الاربعة خمسة
قال السيد العبري فكانه غفل عن كون عدم التساهل غير الضبط و
ان كلا منهما شرط برأسه والامام وان جعل العقل شرطا برأسه والتكليف
شرطا اخر لكن اورد اعتبار عدم التساهل في مسئلة برأسها فكان
الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم التساهل غير الخمسة المذكورة
والمص وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره شرطا واحدا لكنه
جعل عدم التساهل شرطا اخر فصارت الشروط عنده خمسة
كلها مذكورة بالفعل انتهى لعل سهو الخنجي بناء على انه وقع في
بعض النسخ هكذا وعدم مساهلته بالواو العاطفة فظنه معطوفا
على الضبط وانهما شرط واحد واليه ميل الجاربردي ايضا حيث
قال الرابع رجحان الضبط وان لا يكون فيه اهمال مشيرا بالثاني الى عدم
المساهلة ويؤيده ما في بعض نسخ المتن الخامس شرط ابو حنيفة
وان كان غير حتم لان اشتراط العدد مقدم على هذا الشرط فيكون سادسا
او سابعا فافهم الصواب وشرط ابو علي وشرط ابو حنيفة او الخامس او
السادس او السادس والسابع ثم المختار انه لا يشترط العدد
ولا فقه الراوي وشرط ابو علي الجبائي العدد او ما يقوم مقامه
حيث قال رواية العدلين مقبولة مطلقا وخبر العدل الواحد لا يقبل
الا اذا كان مؤيدا بظاهر او باجتهاد مجتهد او عمل بعض الصحابة بموجبه
او بانتشار ذلك الخبر فيهم وزاد في خبر يثبت به حكم الزنا ان يرويه اربعة
من العدول ورد المص طاب ثراه اشتراط ابي علي بقبول الصحابة
رض الله تعا عنهم اجمعين خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة
رض الله تعا عنها في التقاء الختانين وخبر ابي سعيد في ربا النقد والنسا
وخبر رافع بن خديج في المخابرة وخبر الصديق رض الله عنه في قوله
عليه السلام الانبياء يدفنون حيث يموتون وفي قوله الائمة من قريش
وفي قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم الى كتابه في معرفة
نصب الزكوات وكقبول عمر رض الله عنه من عبد الرحمن بن عوف في

لما بين الشرائط المعتبرة في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطا فيها وهو امران العدد وفقه الراوي

المجوس سنّوا بهم سنة اهل الكتاب ونظائره كثيرة قال اى
استدل الجبائى بان الصحابة طلبوا العدد فى وقايع كثيرة ولم يقتصروا
على خبر الواحد فلو لم يكن شرطا لما طلبوه واللازم باطل فمنها ان ابابكر
الصديق رضى الله عنه لم يعمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة الى ان اخبره
بذلك محمد بن مسلمة ومنها ان ابابكر وعمر رضى الله عنهما لم يقبلا خبر عثمان
فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رد الحكم بن العاص و
طالباه بمن يشهد معه ومنها ان عمر رضى الله عنه رد خبر ابى موسى
فى الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا
استاذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى رواه
معه ابو سعيد الخدرى الى غير ذلك من الوقايع قلنا فى الجواب عنه انهم
انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة فى صحة الرواية لنسيان او غيره
وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم الاخرى لا مطلقا والنزاع فى القبول
حيث لا تهمة وشرط ابو حنيفة رحمه الله فقه الراوى وفى بعض
النسخ الخامسة لا شرط ابو حنيفة كما مر فى الحاشية ان خالف
خبره المروى القياس محتجا بان دلالة القياس على خلاف موجب
خبره يقتضى ان لا يقبل وعدالته تقتضى قبوله فيتعارضان فلا بد من
مرجح هو فقه الراوى ورد ذلك بان العدالة اى عدالة الراوى يغلب
ظن الصدق اى يغلب على الظن صدقه والعمل بالظن واجب وان
كان بخلاف القياس لان دلالة العدالة على الصدق اكثر من دلالة
المخالفة على خلافه فيكفى العدالة اشتراط للعدالة او بهذا القدر من ظن
الصدق فى القبول فلا حاجة الى اشتراط الفقه هنا ثم لما تقدم
فى اول الفصل ان العمل بخبر الواحد بالشروط بعضها معتبرة
فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الاول وهو الخبر
شرع الآن فى شرط الثانى وهو المخبر عنه فقال واما الثانى
وهو ما يعتبر فان لا يخالفه اى الخبر دليل قاطع اى دليل لا يحتمل
التاويل بوجه ما سواء كان عقليا او نقليا من كتاب او سنة متواترة
او اجماع لانعقاد الاجماع على تقديم المقطوع به على المظنون اللهم الا

اى الصفة الخامسة المعتبرة فى الراوى

اذا كان الخبر قابلا للتاويل فانا ناوله جمعا بين الادلة واليه اشار
بقوله ولا يقبل التاويل ولا يضره اى لا يضر خبر الواحد مخالفة
القياس ما لم يكن اى القياس قطعى المقدمات بان يكون ثبوت
الاصول بالسنة الموقوف عليها معلوما قطعا بل يقدم الخبر لقلة مقدماته
اى مقدمات القياس استدل على تقديم الخبر بان مقدماته اقل
من مقدمات القياس لان الخبر يجتهد فيه فى العدالة وكيفية
الرواية واما القياس ففى الاصول المتعددة كلها واذا كانت مقدماته
اقل كان تطرق الخلل اليه اقل فتقدم لا منازع عليه بهذا ومسالة
له فى الظن وعمل الاكثر بالجر عطفا على القياس اى لا يضره مخالفة
القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجة لكونهم بعض
الامة ولا يحصل به الاجماع الا اذا كان فيه اجماع اهل المدينة عند البعض
والراوى وهو ايضا مجرور به معطوف على القياس او على العمل على
الاختلاف فى موضعه اى لا يضره مخالفة الراوى بان يكون عمله بخلاف
مقتضى الخبر فان ابا هريرة رضى الله عنه روى فى ولوغ الكلب انه يغسل
سبعا وكان هو يقتصر على الثلث لان ظاهر لفظ الحديث حجة
ومخالفة الراوى ليست بحجة لانه ربما تمسك فى تلك المخالفة بما ظنه
دليلا مع انه لا يكون دليلا فلا يكون قادحا فيه ثم لما فرغ من القسمين
الاولين اعنى بيان الشرائط المعتبرة فى المخبر وبيان الشرائط المعتبرة
فى المخبر عنه شرع فى القسم الثالث وهو فى الشرائط المعتبرة
فى صفة الرواية فقال فيه اى فى هذا القسم مسائل خمس المسئلة
الاولى فى بيان الفاظ الصحابى ومراتبها فى نقل الخبر ودرجاته
لالفاظ الصحابى فى نقل الاخبار عن الرسول صلى الله عليه وسلم
سبع درجات الدرجة الاولى وهى اعلاها ان يقول الصحابى
حدثنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه كشافهنى او اسمعنى
او اخبرنى او انبأنى او سمعته يقول ونحو ذلك وانما كانت هذه
الدرجة اعلى الدرجات لكون هذه الصيغ نصوصا فى عدم الواسطة بخلاف

129

صح

الدرجة الثانية ان يقول قال الرسول صلى الله عليه وسلم وهي دون الاولى لاحتمال التوسط اي لاحتمال ان يكون بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم واسطة وانما قال قال رسول الله لانتهاء الاسناد اليه عليه السلام كالواحد منا يقول قال رسول الله اعتمادًا على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه عليه السلام الدرجة الثالثة قول الصحابي امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا وهي دون الثانية لاشتراكهما معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرا وما ليس بنهي نهيًا لكثرة الخلاف والوهم ~~فيه وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر الكل او البعض دائما~~ ~~او غير دائم فربما اعتقد شيئا ليس كذلك~~ هذا هو معنى قوله لاحتمال اعتقاد ما ليس بامر امرًا فقوله لاحتمال تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولاحتمال كل اعتقاد كل من العموم والخصوص والدوام واللادوام اي ما ظن العام خاصًا وبالعكس للاختلاف في صيغ العموم وكذا في الدوام واللادوام فهو ليس بحجة عند البعض وهو مختار السيد العبري والاصح انه حجة لان ذلك وان احتمل فبعيد من الصحابي العدل العارف بلغة العرب والاحتمال البعيد لا ينافي الظهور الدرجة الرابعة ان يقول الصحابي أُمرنا بكذا او نُهينا عن كذا او أُوجب علينا كذا او حُرّم كذا او أُبيح على بناء المفعول وهي دون الثالثة اذ فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال اخر وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا عن الرسول صلى الله عليه وسلم اذ لم يتعين الامر في كلامه وهو حجة عند الشافعي ونقل السيد العبري خلاف الكرخي في ذلك وانما كانت حجة عند الشافعي لا من الاول قوله لان من طاوع اميرًا اذا قال اي مثل قوله أُمرنا ونحوه فهم منه امره اي فهم الآمر هو هذا الامير ظاهرا وان احتمل صدوره عن الغير يجب لفظ الثاني قوله ولان غرضه اي غرض الصحابي في بيان الشرع وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان الآمر ممن

رضي الله عنه والاكثرين واختاره الآمدي واتباعه صح

صدر

صدر منه الشرع دون الأئمة والولاة وحينئذ فلا يجوز ان يكون صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر للكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامة وهو لا يأمر نفسه فتعين كونه من الرسول عليه السلام وهو المدعى الدرجة الخامسة ان يقول الصحابي من السنة كذا وهي دون الرابعة اذ فيه الاحتمالات المذكورة مع احتمال آخر وهو ان يراد سنة غير النبي كالخلفاء الراشدين وغيرهم اذ هي لغة الطريقة كما عرفت ولذا لم يجعله الكرخي حجة لنا ان الظاهر انه اراد سنة النبي عليه السلام قال السيد العبري لو سلم ان مراده سنة الرسول عليه السلام فليس بحجة ايضا اذ ربما ظن ما ليس بسنة وهو مدفوع بما مر من ان ذلك بعيد من الصحابي الدرجة السادسة ان يقول الصحابي عن النبي عليه السلام قال الجاربردي ليس بحجة لاحتمال التوسط ومعنى قوله وقيل للتوسط انه عند البعض نص فيه وح اولى ان لا يكون حجة لعدم ذكر المتوسط مع الاعتراف به وذكر العبري انه ظاهر في عدم التوسط عند البعض بقرينة كونه صحابيا وعند البعض ليس بظاهر فيه لكثرة استعماله في التوسط ايضا كما في غيره اولى ويجوز حمل قوله وقيل للتوسط على هذا بمعنى انه يستعمل في التوسط فالجملة كما يجوز الحمل على كونه نصا فيه الا ان قول السيد العبري في اختيار حجيته اقوى من قول الجاربردي نظرا الى الدليل وايضا ظاهر كلام المصنف يدل على انه اميل اليه الدرجة السابعة ان يقول الصحابي كنا نفعل في عهده اي عهد الرسول صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلونه كقول عائشة رضي الله تعالى عنها كانوا لا يقطعون في الشيء التافه وهذه ادون الدرجات السابقة لعدم دلالتها على اضافة الحكم الى الرسول عليه السلام الا ان الظن يسبق بقرينة كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم شرعية ذلك الفعل ايانا وهو انما يفيد هذا المعنى ان لو كانوا يفعلونه في عهده عليه السلام مع علمه بذلك وعدم انكاره عليهم فلذلك وقعت في المرتبة الاخيرة المسئلة الثانية لغير الصحابي في رواية الحديث عن الشيخ ست مراتب طرق أن يروي الحديث اذا سمع ذلك الحديث عن الشيخ الاول طريق السماع واليها اشار بقوله صح

السيد ح

وهو طريق السماع منه اى قصد اسماعه وحده او مع غيره فله ان يقول
حدثني او اخبرني او سمعته يحدث ولا يقول سمعته او قال احدث
او اخبر او انبا ولا يضيف الى نفسه فانه مشعر بالقصد ولم يكن وعلى كل
حال يجب على السامع العمل بذلك الخبر او روى عنه اذا قرأ عليه
اى على الشيخ ويقول الراوى له اى للشيخ بعد القراءة عليه هل سمعت
هذا الحديث من فلان فقال نعم فللسامع ايضا ان يقول اخبرني
او حدثني كما فى الطريقة الاولى لان الشيخ صدقه فى ذلك فكان بمنزلة
قراءة الشيخ ولو قال الشيخ بعد الفراغ من القراءة عليه الامر كما
قرئ على فهو بمنزلة قوله نعم حتى يروى عنه الراوى بصيغة اخبرني
او حدثني اذ لا فرق بينهما كما لا فرق فى الشهادة على البيع بين ان يقول
البايع نعم اذا قيل له هل بعت وبين ان يقرأ عليه كتاب البيع
فيقول الامر كما قرئ وهذا الطريق ادون من الاول عند المحدثين
اذ لا يتصور ذهول الشيخ فى السماع منه ويتصور ذهوله فى القراءة
عليه ولان ذلك طريقة النبى عليه السلام فى اسماع اصحابه لكنهما سيان
فى وجوب العمل بذلك الحديث او سكت الشيخ اذا قرئ عليه وقيل
له هل سمعت من فلان وحينئذ ان اشار برأسه او باصبعه كانت
الاشارة ههنا فى تصديقه كالعبارة فى وجوب العمل به دون صيغة
الراوى فلا يجوز له ان يقول حدثني او اخبرني او سمعته لانه ما تكلم
شيئا ولم يخبره وان لم يشر بشئ فههنا ان غلب على الظن فى عرف
المحدثين انه ما سكت الا لان الامر كما قرئ عليه والا لانكره فللسامع
العمل به وجواز روايته عنه عند عامة المحدثين والفقهاء الا انه يقول
فى الرواية اخبرني قراءة عليه بان الاخبار فى اللغة موضوع لافادة الخبر
والعلم وهذا السكوت فى الاصطلاح افاد العلم بان هذا المسموع
كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا هذا هو معنى قوله فطق
اجابته عند المحدثين واما المتكلمون فقد خالفوهم فى ذلك وقالوا لا يجوز
له الرواية باخبرني لانه لم يخبره الشيخ بشئ اذ لم يسمع فقوله اخبرني
كذب والجواب ان لكل طائفة من العلماء اصطلاحات فعلى اصطلاح المحدثين

الثانية طريق القراءة على الشيخ وتقرير او قبل ما مع الشيخ اياها بالقول والى هذا اشار بقوله ح ح

الثالثة طريق القراءة على الشيخ وسكوته واشار اليها بقوله ح ح ٢

ابن الملك ...

٦٨

١٣١

لما شابه هذا السكوت الاخبار فى افادة الظن وقام مقامه جاز اطلاق لفظ
الاخبار عليه مجازا لكون المشابهة من العلاقات المجوزة للاطلاق المجازي
وح لا يكون كذبا وهذا الطريق ادون مما قبله الرابعة طريق الكتابة وهى
ان يكتب الشيخ اليه انى سمعت كذا من فلان فللمكتوب اليه ان يعمل بكتابه
ان علم انه خط الشيخ وان يقول فى الرواية عنه انى سمعت وان غلب
على ظنه انه كتاب الشيخ وكذا الوصى العمل بالظن لكن يقول فى الرواية
عنه اخبرني اذ الاخبار قد يكون بالكتابة وانما كانت كتابة الشيخ ادون
من القراءة عليه وسكوته اذ القرينة الحالية فى الشرع اقوى من قرينة
الكتابة ولهذا لا يعتبر القاضى مجرد الخط حتى خط نفسه ويعتبر القرينة
الحالية فى بعض الصور والى هذا اشار بقوله او كتب الشيخ
الخامسة طريق المناولة وهو ان يقول الشيخ مشيرا الى كتاب بعينه يعرف ما فيه ح
كاحد الصحيحين مثلا قد سمعت ما فى هذا الكتاب فالشيخ بهذا يكون
محدثا بما فيه والمخاطب السامع بهذا الكلام منه ان يروى عنه ما فيه
سواء قال له اروه عنى او لا واما اذا قال له حدث عنى ما فى هذا الكتاب
ولم يقل قد سمعته فالشيخ لا يصير محدثا وليس للسامع ان يحدث عنه
هكذا فى محصول الامام واليه اشار بقوله او قال سمعت ما فى هذا
الكتاب السادسة طريق الاجازة وهى ان يقول الشيخ لغيره قد اجزت
لك ان تروى عنى ما صح من احاديثى ومعناه فى عرف المحدثين اباحة
رواية الحديث الذى علم صحته عند شيخه عنه وكيفية الرواية عنه ان يقول
اخبرني فلان اجازة وكذا يجوز عند المحدثين ان يخبر الشيخ لجميع الموجودين
فى عصره او لمن ادرك صحبته وان لم يوجد او لقبيلة ولمن يوجد من نسلهم
ولم يخالف من الفقهاء فى اعتبار الاجازة الا ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله والى هذا اشار بقوله او يجيز له المسئلة الثالثة
فى ان الخبر المرسل هل يقبل ام لا اعلم ان المرسل فى اصطلاح جمهور
المحدثين عبارة عن ان يترك التابعى ذكر الواسطة بينه وبين النبى
صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسمى بذلك لكونه ارسل الحديث اى اطلقه ولم يذكر من سمعه فان سقط

كذا قال السيد العبرى ح

[illegible]

قبل التابعي واحد فيسمى منقطعا وان كان اكثر معضلاً ومنقطعاً
واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى
الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي وذكر
ابن الحاجب ايضا وهو اعم من تفسير المحدثين اذا عرفت هذا فاعلم
انهم اختلفوا في قبوله لا يقبل المراسيل اي الاحاديث المرسلة
عند الشافعي رضي الله عنه الا في مسائل ستعرفها خلافا لابي حنيفة
ومالك (واحمد) رحمهم الله تعالى لنا على ما اختاره الشافعي رضي الله عنه ان
عدالة الراوي الاصل المطوي ذكره لم يعلم لان العلم بوصف الشيء فرع
العلم به فلا يقبل الرواية لفقدان الشرط ولانه لو قبل الرواية لوجب
على الجميع القبول وهو منتف بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
ترك الجهل في المسند للعلم بالعدالة فيعمل به في غيره قيل عدالة الاصل
معلوم اذ الرواية رواية العدالة عنه تعديل له اذ العدل لا يروي
عن غير العدل والا لم يكن عدلا قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان الرواية
عنه تعديل بل قد يروي عن غير العدل اذ ربما سئل عن اصله
فيجرحه او يتوقف او يعينه فنعرفه بفسق لم يطلع هو عليه
فان قيل اسناده اي اسناد العدل الحديث الى الرسول صلى
الله عليه وسلم يقتضي الصدق اي صدق اسناد العدل الى الرسول
صلى الله عليه وسلم في اعتقاده لكونه عدلا وذلك انما يكون اذا تحقق عند
عدالة الاصل قلنا في الجواب عنه لا نسلم ان اسناده يقتضي صدقه بل انما
يقتضي ان يكون قد سمع غيره مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
وذلك الغير لا يعلم كذبه بل يعلم صدقه او يجهل حاله وهو معنى قوله
بل السماع قيل ان الصحابة ارسلوا احاديث كثيرة اي لم يصرحوا
فيها بسماعهم من النبي عليه السلام بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقبلت اي واجمع الناس على قبولها قلنا في الجواب عنه
ارسال الصحابة انما يقبل لظن السماع من رسول الله صلى الله عليه
وسلم لدلالة الصحبة اذ الظن واجب الاتباع في مثله قال السيد
العبري وفيه نظر لانهم ما قبلوا خبر ابي هريرة هذا حتى اسنده الى الفضل

بن

كما روى ابو هريرة رضي الله عنه مرسلا من اصبح جنبا فلا صوم له ولم ينكر عليه احد فهو دليل على ان الخبر المرسل مقبول

١٣٦

بن الفضل عباس وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب واللازم
باطل انتهى كلامه اقول قبول الصحابة بعضهم او جميعهم مرسل بعض
ما شاع وذاع وانما لم يقبلوا خبر ابي هريرة لمعارضته الخبر المروي في انه
عليه السلام جوز صوم من اصبح جنبا اياه ولمخالفته اشارة قوله تعالى
فالآن باشروهن الى قوله لكم الخيط الابيض فانه يشير الى ان الجنابة لا تنافي
الصوم كما مر فرعان على مذهب الشافعي رضي الله عنه الفرع
الاول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابي او فتوى
اكثر اهل العلم لانه اذا وافق احدهما غلب على الظن صحته كما اذا
ظهر عدالة رواية الاصل والفرع الثاني انه ان ارسل الراوي
الحديث مرة ثم اسنده اخرى او وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا اشكال
في انه قبل حديثه المرسل لتأييده بالاسناد ثانيا وقيل لا يقبل
لان اهماله ذكر الرواة يدل على الضعف اي يدل على علمه بضعفهم
اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه
خيانة وغش فانه ايقاع في العمل بالبس بصحيح واذا كان خائنا
لم يقبل روايته مطلقا هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك
الراوي قد يكون لنسيان اسمه او لاتيان الاختصار وذكر في المحصول
بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف به فهو
كالمرسل وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي اخبرني
رجل او عدل موثوق به من المرسل ايضا قال وكذلك كتب رسول
الله صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها المسئلة الرابعة
يجوز نقل الخبر بالمعنى واعلم انهم اختلفوا في جواز نقل حديث
الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي بلفظ اخر غير لفظه فجوزه
الاكثرون كالحسن البصري وابي حنيفة واكثر الائمة واختاره الامام
والآمدي واتباعهما ونص عليه الشافعي رضي الله عنه خلافا لابن سيرين
وبعض المحدثين واما قال من قال بجوازه بشرطين احدهما افادة
الترجمة معنى الاصل بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني

مساواتهما له في الجلاء والخفاء لان الشارع قد يخاطب بالمحكم وقد يخاطب
بالمتشابه لاسرار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وصفها وعلم
من هذا وجوب كون المترجم من علماء العربية لنا على جواز نقل
الخبر بالمعنى انهم نقلوا عنه احاديث في وقايع متعددة متحدة
بالفاظ مختلفة مع ان ما قال عليه السلام واحد قطعا وانهم ما كانوا
يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ازمان طويلة
على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا ولنا ايضا
ان الترجمة اي تفسير الخبر بالفارسية جائزة وغيرها لتعليم الاحكام
اجماعا فبالعربية اي فلانه يجوز بالعربية اولى لانه اقرب نظما
واوفى بمقصود اللغة من لغة اخرى والمذكور في سائر الكتب جواز
التفسير بالعجمية من غير تعيين بالفارسية ويستفاد من اطلاقه
جواز التفسير بالتركية والهندية وغيرها وان التكلم بجميع الالسنة
واللغات جائزة خصوصا عند الحاجة ولنا ايضا ما شاع بينهم
من انه عليه السلام قال كذا او نحوه وهو تصريح بعدم تذكر اللفظ بعينه
وان المروي هو المعنى على ان المقصود بالتخاطب هو المعنى ولا يعتد
باللفظ كثير اعتداد قيل اي اعترض عليه وقيل نقل الخبر
بالمعنى يؤدي الى طمس الحديث اي محو معناه واثر رسمه لانه لو جاز
للراوي تبديل لفظ الرسول بلفظه جاز للراوي الثاني بطريق
الاولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا في الطبقة
الثالثة والرابعة وهلم جرا وذلك يؤدي الى طمس الكلام الاول
لان الانسان وان اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا ينفك عن تفاوت
وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات لم يبق بين الكلام الاول
والاخر مناسبة اصلا واذا ادى الى طمس الحديث لا يكون ومما يؤكد
عدم جواز الترجمة قوله عليه السلام رحم الله وفي بعض الروايات
نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها والجواب ان هذا
دعاء لمن نقل بالصورة لكونه اولى وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى

على

على ان الناقل بالمعنى مود له كما سمعه ولذلك يقول المترجم اديته
كما سمعته المسئلة الخامسة قلنا في الجواب عنه لما تطابقا
اي لما اشترطنا في نقل المعنى تطابق الترجمة والاصل في الجلاء
والخفاء وتادية المعنى من غير تفاوت بينهما لم يكن ذلك اي لم
يكن النقل طمسا للحديث ويكون ناقل الخبر بالمعنى موديا له كما
سمعه فان من ادى تمام معنى كلام سمعه يوصف بانه اداه كما
سمعه وان اختلفت الالفاظ المسئلة الخامسة
ان زاد احد الرواة للحديث واحد شيئا فيه لم يروه الاخر مثل ان يروي
انه دخل البيت وصلى ويروي الاخر انه دخل البيت وتعدد
المجلس اي مجلس استفادة ذلك الحديث من النبي عليه السلام
قبلت الرواية في تلك الزيادة لان عدالة الراوي تقتضي قبولها و
سكوت الاخرين عن تلك الزيادة لا يقدح في رواية تلك الزيادة لجواز
ان يكون الرسول عليه السلام ذكر الزيادة في مجلس دون مجلس وكذا
ان اتحد المجلس وجاز الذهول عما ضبط راوي الزيادة على
الاخرين بان كانوا قليلين ويجوز ان يعتريهم مانع من الضبط ولم
يغير الزيادة اعراب الباقي كما اذا روى راو في اربعين شاة شاة
وروى الاخر في اربعين شاة سائمة شاة يقبل لان عدالة راوي
الزيادة يقتضي قبول خبره وامساك الاخر عن روايتها لا يقدح
فيه لاحتمال ان يعرض له حال ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الزيادة
ما يمنع ضبطها كعطاس او سهو او فكر او اشتغال قلب بدخول انسان
او غيره واستبعاد سببيته عروضها لسمع راوي الزيادة لان ذهول
الانسان عما سمعه اكثر من توهمه سماع ما لم يسمع وان لم يجز الذهول
على الاخرين الذهول عادة بان كانوا كثيرين ولا مانع لهم من الضبط
لم يقبل الزيادة ويحمل ذلك على انه سمع الزيادة من غيره عليه السلام
وظن سماعها منه لا انه زاد قصدا لانه ينافي عدالته وان كانوا ممن يكون
عليهم الغفلة لقلتهم ولكن غيرت ذلك الا زيادة الاعراب اي اعراب

من الرواة صح

الباقي مثل في اربعين شاة شاة او نصف شاة يعني كما روى احدهما
شاة والآخر نصف شاة [illegible] بزيادة النصف المغيّر للاعراب اشاه
من الرفع الى الجر ثم يترجح احد الامرين وهو قبول الزيادة ولا قبولها على
الآخر لا لمرجح خارجي وهو قوله طلب الترجيح اي من وجه آخر خلافا
لابي عبد الله البصري هذا كله اذا كان راوي الزيادة غير راوي الخبر دونها
فاما اذا كان هو الراوي له دونها فحكمه ما اشار اليه قوله فان زاد مرة
وحذف اخرى الزيادة فالاعتبار بكثرة المرات اي مرات الرواية
حتى لو كانت مرات رواية الزيادة اكثر من مرات الرواية بدونها
قبلت وان كانت بالعكس فلا وذلك لان حمل السهو على ما هو اقل
اولى هذا تقرير كلام المصنف طاب ثراه ولا تعرض فيه لما يساوي الامران
من المرات ولكن الامام ذكر في المحصول تفصيلا وهو ان الراوي الزيادة وعدمها ان
ان اسندها الى مجلسين قبلت الزيادة غيّرت الاعراب او لا لجواز
كون الزيادة في احدهما فقط وان اسندهما الى مجلس واحد فالزيادة
ان كانت مغيّرة للاعراب تعارضت روايتاه كما تعارضتا من راويين
والا صاحت الى طلب الترجيح والا فيرجح ما مرّاته اكثر لان
الاقل احرى بالسهو الا ان يقول سهوت في تلك المرات وان
تساويا رجحت الزيادة لان [illegible] المغفول عنه بالسهو اكثر
من المسموع بالسهو والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

الكتاب الثالث في الاجماع

اي الكتاب من الكتب السبعة التي هذا المختصر مشتمل عليها في بيان مباحث الاجماع وهو
الاجماع في اللغة يطلق على العزم قال الله تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم اي اعزموا وعلى الاتفاق يقال اجمعوا على كذا اي اتفقوا
عليه ماخوذ اما حكاه ابو علي الفارسي في الايضاح انه يقال اجمع
بمعنى صار ذا جمع كقولهم ابقل المكان واتمر اي صار ذا بقل و
تمر وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف طاب ثراه بقوله وهو اتفاق اهل
الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور فقوله

الخبر ۴

الثالث ۴

وقال عليه السلام لا صيام لمن لم يبيّت الصيام من الليل ۴۴

ومن الادلة الشرعية ۴

اتفاق

اي بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ۴

اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل
او ما في معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك
كافٍ في الاجماع وقوله اهل الحل والعقد المراد به المجتهدون
في الاحكام الشرعية الموجودون في زمان واحد فخرج بذلك اتفاق
العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع لانه ينعقد
الاجماع بدونهم وقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترز
به عن اتفاق الامم المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع ايضا
وذهب ابو اسحاق الاسفرايني وجماعة الى ان اجماعهم قبل نسخ
ملتهم حجة وقوله على امر من الامور شامل للشرعيات كحل
البيع وللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث
العالم وللدنيويات كالآراء والحروب وتدبير امور الرعية ولقصد
شمول الاربعة ارجح المصنف طاب ثراه الامر بالامور فان الامر
المجمع على الاول مختص بالقول بخلاف المجمع على الامور وفيه

الباب الاول

اي في هذا الكتاب ثلثة ابواب اي من الكتاب
الثالث من الكتب السبعة من الابواب الثلثة التي كتبت
هذا الكتاب عليها في بيان كونه اي كون الاجماع حجة في الشرع
وفيه اي في هذا الباب مسائل ست المسألة الاولى
في جواز انعقاد الاجماع وجواز العلم به وانما قدم هذه المسألة لكونها
مقدمة في حجية الاجماع لان الاجماع لو لم يمكن انعقاده او جاز ولكن
لا يمكن الوقوف عليه لم يمكن التمسك به اعترض على جواز انعقاد
الاجماع وقيل محال يعني ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع
محال لان اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على الحكم الواحد الذي
لا يعلم ضرورة محال بينهم مع اختلاف آرائهم يمتنع عادة
كاجتماع الناس في وقت واحد على مأكول واحد اي كما يمتنع
اجتماعهم في وقت واحد على مأكول واحد عادة واجيب

اذ البحث فيه اما ان يكون عن كونه حجة او عن اقسامه او عن شرائطه فافرد لكل منهما بابا وقال ۴۴۴

عنه بان دواعى الناس مختلفة ثمه اى فى الماكول لاختلافهم
فى الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف
الحكم الواحد فانه تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه لوجود
دليل قاطع او ظاهر **وقيل** يتعذر اى ذهب بعضهم الى ان
الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه ولكنه يتعذر الوقوف
عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب
على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه فى وقت واحد والوقوف على الثلثة
متعذر اما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا وح يمتنع عرفانهم
لان علماء الشرق لا يعرفهم العلماء الغرب وبالعكس ولجواز خفاء
واحد منهم بان يكون اسيرا او محبوسا فى مطمورة او منقطعا فى جبل
لا خبر لاحد عنه ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر
لا يعرف انه من المجتهدين واما الثانى فلاحتمال ان بعضهم يكذب
فيفتى على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جابر او مجتهد
ذى منصب افتى بخلافه واما الثالث فلاحتمال رجوع احدهم
عن فتواه قبل فتوى الاخر وبيانه انا لو فرضنا ان الامة انقسمت
الى قسمين واحد القسمين افتى بحكم والاخر افتى بنقيضه ثم انقلب
المثبت نافيا والنافى مثبتا فعلى هذا التقدير افتى كل منهم بكل من
الحكمين لكن لما لم يجتمعوا على واحد منهما لم يحصل الاجماع والى الامور
الثلثة اشار المصطاب ثراه بقوله لانتشارهم وجواز خفاء
واحد وخموله وكذبه خوفا ورجوعه قبل فتوى الاخر
واجيب عن هذا الاعتراض بانه اى الوقوف عليه لا يتعذر الوقوف
على الاجماع فى ايام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لاندفاع
هذه الاحتمالات ثمه فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا
محصورين قليلين ومجتمعين فى الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح
البلاد كان معروفا فى موضعه فلم يتعذر معرفتهم وهذا القدر
لا يكفى فى معرفة اجماعهم بل لا بد من بيان انهم كانوا مشهورين

وان

عن سكنه ح

على الترتيب ح

فانهم اجماع ح

وان قوة دينهم منعتهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم وان
الرجوع منهم عن فتوى قبل فتوى الاخر لو وقع لاشتهر
فانه مع جواز معرفتهم لو جاز وقوع سائر الاحتمالات المذكورة
لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم وذلك ظاهر **المسئلة**
الثانية فى انه اى اجماع امة محمد صلى الله وسلم عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه حجة يجب العمل به خلافا للنظام و
الشيعة والخوارج فانه وان نقل عنهم ما يقتضى الموافقة لكنهم
عند التحقيق مخالفون اما النظام فلانه لم يفسر الاجماع باتفاق
المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقل عنه الآمدى ان الاجماع هو
كل قول يحتج به واما الشيعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا
لكونه بل لاشتماله على قول الامام المعصوم وقوله بانفراده عندهم
حجة كما سياتى فى كلام المصطاب ثراه واما الخوارج فقالوا كما نقل
عنهم القرافى ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة واما
بعدها فقالوا الحجة فى اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين
ولا مؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم **لنا** على كونه الاجماع حجة
وجوه **الاول** انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول صلى الله
وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه التى هى حرام وبين اتباع
غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال ومن يشاقق الرسول
الاية وتمامها من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة غير
سبيل المؤمنين محرمة والا لما جمع بينها وبين المشاقة المحرمة
فى ترتيب الوعيد عليه لامتناع ترتبه على المباح ومتابعة غير سبيل
المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى يخالف قولهم وفتواهم
واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا فيجب اتباع سبيلهم
اى متابعة قولهم وفتواهم اذ لا مخرج عنهما اى لا مخرج للاتباع

عند الجمهور ح

ثلثة اوجه ح

اى الدليل ح

وكلام المصطاب ثراه يقتضى ان
النظام سلم امكان الاجماع وانما
يخالف فى حجيته والمذكور فى الاوسط
لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما
انه يقول باستحالته

عن القسمين واذا وجب متابعة قولهم وفتواهم يكون اجماعهم حجة
اذ لا نعني بحجية الاجماع سوى هذا ثم اعترض الخصم على هذا الدليل
بتسعة اوجه اشار المص طاب ثراه الى الاول بقوله **قيل**
ان الله تعالى رتب الوعيد على الكل اى على المجموع المركب من المشاقة
واتباع غير سبيل المؤمنين للعطف بالواو التى هى للجمع المطلق ولا
يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من اجزائه كتحريم الاختين **قلنا**
فى جوابه انا لا نم انه تعالى رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد
منهما والا اى وان لم يكن مرتبا على كل واحد لغى ذكر المخالفة اى لكان
ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لان المشاقة
وحدها مستقلة فى ترتب الوعيد عليها واللغو فى كلام الله تعالى اقتضاء ح
محال فيكون الوعيد مرتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين
ايضا مستقلة فى ترتب الوعيد عليها فيكون حراما ايضا وهو المطلوب
والى الثانى بقوله **قيل** سلمنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما
لكن لا نم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان
تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله من بعد ما تبين له الهدى
والشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لما تقرر فى موضعه
ان المعطوف فى حكم المعطوف والهدى عام لاقترانه باللام الاستغراقى
فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع انواع
الهدى ومن جملة انواع الهدى ذلك الدليل الذى لاجله ذهب
اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحجة ذلك الدليل
لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة **قلنا** فى جوابه لا نم وجوب اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه فى جميع الامور لان قولهم المعطوف فى حكم
المعطوف عليه معناه ان المعطوف فى حكم المعطوف عليه فى الحكم الذى
يكون الاعراب لاجله واما فى جميع الاحكام فممنوع وان سلم ذلك لم يفد
ماذكر ولم يقدح فى غرضنا فان الهدى المذكور فى الاية انما المراد به

دليل

دليل التوحيد ودليل النبوة لا ادلة الاحكام الفرعية فيكون
حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بذلك وح لا يلزم من ذلك
ان لا يكون الاجماع حجة والى الثالث بقوله **قيل** سلمنا
ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المتى لغة لكن لفظ
الغير والسبيل مفردان والمفرد لا عموم له فلا يوجب ذلك
تحريم اتباع كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهى
الكفر ونحوه مما لا خلاف فيه والدليل على ان المراد به ماذكرنا
ان الاية نزلت فى رجل ارتد وذلك على ان الغرض منها المنع من
الكفر **قلنا** فى جوابه ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضى
تحريم اتباع كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير وان كان مفردا
لكنه عام لجواز الاستثناء منه لان القائل اذا قال من دخل وتقديم الاية الا السبيل كذا منه
غير دارى ضربته يفهم منه العموم بدليل صحة الاستثناء لكل واحد
من الدور المغايرة لداره واذا صح الاستثناء منه يكون عاما لما عرفت
من ان جواز الاستثناء معيار العموم واما نزول الاية فى شان المرتد
فلا يقتضى الخصوص لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
والى الرابع بقوله **قيل** لا نم ان السبيل هو قول الاجماع بل اهل ح
المراد به دليل الاجماع وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى
يمشى فيه وقد تعذرت ارادته هنا فلا بد من صرفه الى المجاز وهو
واما قول اهل الاجماع او الدليل الذى لاجله اجمعوا والثانى الا يعنى الدليل الذى يدل على ثبوت الحكم منه
اولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق الذى يحصل فيه المشى فانه
كما ان الحركة البدنية فى الطريق المسلوك يوصل البدن الى المطلوب
فكذا الحركة الذهنية فى مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن
الى المطلوب والمشابهة احدى جهات حسن المجاز واذا كان
كذلك كانت الاية دالة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل الاجماع
لا على حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة **قلنا** فى جوابه

ان السبيل ايضا يطلق على الاجماع لان اهل اللغة يطلقونه
على ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل ومنه قوله تعالى قل
هذه سبيلي واذا كان كذلك فحمله على الاجماع اولى لعمومه اي لعموم
فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد واما الدليل فلا يعمل به
سوى المجتهد هكذا في النسخة المعتمد عليها وفي كثير من النسخ
هكذا قلنا حينئذ يكون المخالفة المشاقة اي قلنا لخصم لو كان
المراد من السبيل دليل الاجماع ودليله قوله تعالى وقول رسوله لم يكون
مخالفة الدليل مخالفة قول الله وقول رسوله وتلك نفس مشاقة الرسول
فيلزم التكرار والاصل عدمه اما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك
وهذا الجواب سيأتي في كلام المصنف ثم جوابا عن سوال اخر
لكن على تقرير اخر فسقط لذلك السوال مع جواب هذا السوال
الذي نحن فيه الآن والى الخامس بقوله قيل لا نم انه يجب
اتباع سبيل المؤمنين في كل شئ بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين
ويدل عليه ان الآية نزلت في رجل ارتد كافرا ولانه اذا قيل لا يتبع
غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي لها صاروا
صالحين دون غيرها كالاكل والشرب وهذا هو معنى يجب اتباعهم
فيما صاروا به مؤمنين قلنا في جوابه يلزم حينئذ ان يكون
المخالفة اي مخالفة سبيل المؤمنين هي المشاقة فانه لا معنى لمشاقة
الرسول الا ترك الايمان وسمي بذلك لكونه في شق اي جانب والرسول
في شق اخر فلو حمل على هذا لزم التكرار والى السادس بقوله
قيل سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لا نم وجوب اتباع
سبيلهم وقولكم انه لا مخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة وهي ان
يترك الاتباع راسا واصلا بان لا نتبع هذا ولا ذاك فيتحقق الواسطة
قلنا في جوابه الترك اي ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم ايضا
فمن ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام

بالآية

بالآية فترك متابعة سبيلهم يكون ايضا حراما وهو المطلوب فلا يكون
بينهما واسطة والى السابع بقوله قيل لفظ السبيل غير عام
اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين ولو وجب هذا
لوجب اتباعهم في فعل المباح عند اتفاقهم عليه لكن لا يجب
اتباعهم في فعل المباح والا لكان المباح واجبا فيكون مخصوصا
باتباع بعض سبيلهم كالايمان مثلا فلا يلزم حجية الاجماع قلنا
في جوابه ان اتباع المؤمنين في الوجوب كاتباع الرسول صلى
الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه فيه اي وجوب
متابعتهم كوجوب متابعته عليه السلام ولهذا عطف حرمة احدهما
على حرمة الاخرى في الآية فكما خص عن وجوب متابعته عليه السلام
فعل المباح فكذا عن وجوب متابعتهم فيبقى الدليل حجة فيما عداه
والى الثامن بقوله قيل المجمعون اثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل
الذي تمسك به اهل الاجماع فاثبات الحكم بذلك الدليل من جملة
سبيلهم فوجب علينا الاتباع في ذلك بان نثبته بذلك الدليل ايضا
لا بالاجماع فلا يكون الاجماع حجة قلنا في جوابه بان اتباعهم واجب
في كل شئ الا ما خص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق
لان الحكم ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى دليل اخر
والى التاسع بقوله قيل سلمنا ما قلتم لكن الآية الكريمة تدل
على وجوب اتباع كل المؤمنين الموجودين لان لفظ المؤمنين جمع محلى
بالالف واللام فيفيد العموم وكل المؤمنين هم الموجودون الى يوم القيامة
فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة قلنا
في جوابه لا نم ان المراد ما ذكرتم بل الموجودون في عصرنا فيجب في كل
عصر متابعة الموجودين فيه وهو ان كان عاما لكنه مخصوص بالدليل
لان المقصود باتباع سبيلهم العمل بمقتضاه ولا عمل في القيامة
الوجه الثاني اي الدليل الثاني على ان الاجماع حجة قوله تعالى

٧ فيه اي في وجوب الاستدلال
اي صار مخصوصا بالاجماع

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس اى
عدلا نقلا عن ائمة اللغة ولقوله تعالى خير الامور اوسطها ولان
الوسط هو التعبد عن طرفى الافراط والتفريط وما هو كذلك يكون
خيرا وعدلا وان الله تعالى عدلهم اى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم
وسطا كما مر ولانه تعالى علل ذلك بكونهم شهداء حيث قال لتكونوا
شهداء على الناس والشاهد لا بد وان يكون عدلا وهذا التعديل
الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون
نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لكنه ليس المراد
تعديلهم فيما ينفرد به كل واحد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه
فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحينئذ تجب عصمتهم عن
الخطاء قولا وفعلا صغيرة وكبيرة اذ من عدله الله تعالى يكون معصوما
البتة واذا ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة ولان الله تعالى
يعلم السر والجهر فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصى بخلاف
تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن وهو
جواب عن سوال مقدر تقريره ان التعديل لا يوجب عصمة المعدل
عن جميع الخطايا كما فى تعديلنا وتقرير الجواب ان تعديله تعالى بخلاف
تعديلنا لانه العالم بالسر والعلانية فمن عدله كان معصوما كما مر ونحن
لا نعلم خطاياه الخفية **فان قلت** فح يلزم ان لا يكون فى هذه الامة خطاء
وعصيان والامر بخلافه **قلنا** الامر عند اجماعهم على امر كذلك لانهم
من حيث انهم امة محمد صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه
مجتمعون على هذا الامر لا خطاء فيهم ولا عصيان البتة كما مر **قيل**
العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب
المنهيات والوسط فعل الله تعالى اى مخلوقه لكونه مجعولا له كما يشير
اليه قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون
جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف لا والمعدل لا يجعل الرجل عدلا

ثم اعترض الخصم على هذا الدليل و صح

الكل

ولكن يخبر عن عدالته **قلنا** فى جوابه كون العدالة فعل العبد لا ينافى
كونها وسطا اذ فعل العبد فعل الله تعالى لما بين فى الكلام فكان الوسط
مجعولا له فكذلك العدالة فعل له **قيل** سلمنا عصمتهم عن
انواع الخطاء لكن الله تعالى انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء
على الناس كما نطقت به الاية ومعلوم ان هذه الشهادة فى الاخرة
فهم عدول فى وقت الشهادة لان عدالة الشهداء انما يعتبر حال
الاداء لا حال التحمل وح لا يلزم من كونهم معصومين فى الاخرة
كونهم معصومين فى الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة **قلنا** فى جوابه
حينئذ لا مزية لهم اى لامة محمد صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا
وشرفا لديه على غيرهم فى هذه الفضيلة التى خصهم الله تعالى بها فان
الكل كذلك اى جميع الامم عدول فى الاخرة لاستحالة ارتكاب الخطاء
فيه لكن المزية حاصلة لان الله تعالى انما وصفهم بالعدالة لتعظيمهم
وتميزهم عن سائر الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم فى الدنيا والشبعة
عولوا اى اعتمدوا عليه اى على الاجماع **الوجه الثالث** اى الدليل
الثالث على ان الاجماع حجة قوله عليه الصلوة والسلام لا يجتمع امتى
على الضلالة وقوله خطاء ونظايره من الاحاديث كقوله لا يجتمع
امتى على الضلالة وكقوله سألت الله ان لا يجتمع امتى على الضلالة
فاعطانيها وكقوله لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة وروى ولا على خطاء
وكقوله الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم تتواتر كل واحد منها
لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده فى هذه
الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط فى اكثر النسخ وادعى الامدى
انه اقرب الطرق فى اثبات كونه حجة قاطعة وقال النحرير الفاضل الشيخ
ابن الحاجب رحمه الله الاستدلال به حسن وضعفه الامام الرازى
رحمه الله فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد لانا لا نسلم ان مجموع
هذه الاخبار بلغ حد التواتر فى الدليل عليه وتقريره فهو انما يفيد

من ان الفاعل الحقيقى بلا واسطة
موثرا فى جميع الموجودات
الممكنة هو الله تعالى كما هو راى
الاشاعرة والصوفية صح

يكون صح

الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة
ولا يلزم منه امتناع الخطاء عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد في
كل الاحاديث ونحن نقول ان الادلة التى قالها المصنف تراه
انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظنى كما صححه الامام
واتباعه لكن الاكثرون على انه قطعى والشيعة عولوا اى اعتمدوا
عليه اى على الاجماع وجعلوه حجة لاشتماله على قول الامام المعصوم
يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب ان يكون فى كل زمان امام يأمر
الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصى وذلك الامام لا بد ان
يكون معصوما والا لافتقر الى امام اخر فلزم الدور والتسلسل
واذا كان معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة
ورئيسها لا لكونه اجماعا وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب
مراعاة المصالح سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر
قاهر وهم يجوزون ان يكون خفيا خاملا ويجوزون عليه
الكذب فلذلك لم يشتغل المصنف تراه بالجواب عنها المسئلة
الثالثة فى ان اجماع اهل المدينة وحدها حجة ام لا فقال الامام
مالك رحمه الله اجماع اهل المدينة وحدها حجة اذا كانوا من الصحابة
او التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب لقوله عليه السلام ان
المدينة لتنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان
منفيا عنهم وهو ضعيف اى الاستدلال بالحديث لا الحديث فانه ثابت
فى الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ واقرب لفظ اليه ما رواه البخارى
انما المدينة كالكير تنفى خبثها وتنصع طيبها وقد ضعف الشيخ
ابن الحاجب رحمه الله الاستدلال بهذا الحديث ايضا ووجهه ان الحمل على
الخطا تعسف لشأنها وفوقه من اهلها قال امام الحرمين ومن اطلع
مطلع على ما يجرى بين لابتيها من المخازى قضى العجب وايضا فلا نسلم
ان الخطا خبث لان الخطا معفو عنه والخبث منهى عنه وذهب بعضهم

ايضا فقال تعنت وكله كلام بانى الطلق
ونوع المسئلة علما علم الكلام صح

الى ان اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة
على غيرهم المسئلة الرابعة قالت الشيعة كالامامية
والزيدية اجماع العترة اى عترة الرسول صلى الله وسلم عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه وهى بالتاء المثناة على وفاطمة وابناهما
الحسن والحسين رضى الله تعالى عنهم اجمعين حجة واحتجوا بالكتاب
والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ووجه الاحتجاج ان الله تعالى
اخبر عن نفى الرجس عن اهل البيت والخطا رجس فيكون منفيا
عنهم واذا كان الخطا منفيا عنهم كان اجماعهم حجة وهم اى اهل البيت
على وفاطمة وابناهما الحسن والحسين رضوان الله عليهم اجمعين
لانه لما نزلت هذه الاية لف النبى صلى الله عليه وسلم عليهم كساء
وقال هؤلاء اهل بيتى فيكون اجماع العترة مبرأ عن الخطاء
فيكون حجة وهو المطلوب واعترض عليه الامام الرازى فى المحصول
وقال ان ظاهر الاية تناول الازواج وتذكير ضمير الخطاب فى قوله
عنكم وفى قوله يطهركم لا يمنع من ارادتهن بالخطاب وانما يمنع من القصر
عليهن فالاية لا تدل على اجماعهم بدون الازواج حجة واما لف الكساء
عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتى لا يقتضى الحصر فيهم وان سلم فمعارض بما
روى عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ألست من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله تعالى وقال
السيد العبرى واقول ان الشيعة يروون هذا الحديث
هكذا لما نزلت هذه الاية جللهم بعباءة خيبرية ثم قال اللهم ان هؤلاء
اهل بيتى فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام
سلمة يا رسول الله وانا من اهل بيتك فقال عليه السلام لها انك
على خير ثم قالوا فى الجواب عن هذه الشكوك ان ظاهر الاية وان تناول
الازواج لكن لف الكساء عليه وقوله اللهم هؤلاء اهل بيتى قرينة صارفة

للآية عن ظاهرها وتخصيصها اياها بالعترة لان هذه الصيغة صيغة حصر
كما في قولك انا كفيت مهمك يعني وحدي لمن يعتقد انك وزيدا كفيتما
مهمه وسمى السكاكي هذا النوع قصر الافراد وقال يجب فيه ان يكون
المخاطب حاكما حكما مشوبا بصواب وخطاء وانت تطلب تحقيق صوابه
ونفي خطائه فتحقق في قصر الافراد حكمه في بعض وهو صوابه وتنفيه عن
البعض وهو خطاؤه كما ان المخاطب في هذه الاية يحكم حكما مشوبا بصواب
وخطاء يعني يحكم بان اهل البيت العترة وهو الصواب والازواج منهم
وهو الخطاء فذكر النبي عليه السلام صيغة قصر الافراد ليحقق حكمه في بعض
اي العترة بانهم اهل البيت وهو صوابه وينفيه عن البعض اي الازواج
وهو خطاؤه واما المعارضة بما روي عن ام سلمة فان كان المروي عنها
مرويا على الوجه الذي يرويه الشيعة فبطلانها ظاهر وان كان كما رواه
غيرهم فكذلك اذ النبي عليه الصلوة والسلام لم يحكم بانها من اهل البيت
جزما بل علق كونها من اهل البيت على مشية الله تعالى وهي غير معلومة
فالمذهوب عنهم الرجس من هم من اهل البيت جزما لا من يشك في كونه
منهم وفيه نظر انتهى كلام رحمه الله واما الحديث الثاني فلقوله
عليه السلام اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله
وعترتي فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على ان قول العترة حجة
ولم يشتغل المصطاب ثراه بالجواب عما ذكروه فنقول مستعينا بالله
الجواب عن الاية انا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجواز ان يكون
المراد به نفي العذاب في الاخرة سلمنا لكن لا نسلم ان الخطاء رجس سلمنا
لكن المراد باهل البيت هؤلاء مع ازواج النبي صلى الله وسلم عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه فان ما قبل الاية وما بعدها يدل عليه
اما ما قبلها فقوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء
الى قوله واطعن الله ورسوله واما ما بعدها فقوله تعالى واذكرن ما
يتلى في بيوتكن الاية وحينئذ فليس في الاية دليل على ان اجماع العترة

وصح

وصح حجة والجواب عن الحديث ما قاله الامام في المحصول انه
من باب الاحاد والعمل بها عندهم ممتنع المسئلة الخامسة
في ان اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم هل هو حجة ام لا قال القاضي
ابو خازم من الحنفية والامام احمد كما نقله عنه الشيخ ابن الحاجب
رحمه الله اجماع الخلفاء الاربعة وحدهم حجة لقوله عليه الصلوة والسلام
عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا
بالنواجذ رواه ابو داود وكذا الترمذي وصححه والحاكم فالرسول
صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه امر باتباع سنتهم
كما امر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الاربعة المذكورون
لقوله عليه الصلوة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير
ملكا عضوضا وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة سنتان
لابي بكر الصديق رضي الله عنه وعشر لعمر بن الخطاب رضي الله عنه
واثنتي عشرة لعثمان رضي الله عنه وستة لعلي رضي الله عنه
فثبت المدعى وابو خازم هو عبد الحميد بن عبد العزيز قاضيا في البغداد
تولى القضاء في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد
ابن ثابت في توريث ذوي الارحام وحكم برد اموال حصلت في بيت
المال للمعتضد الى ذوي الارحام وقبل المعتضد فتياه وانفذ
قضاءه وكتب به الى الآفاق وقيل اجماع الشيخين ابي بكر وعمر رضي
الله عنهما حجة لقوله عليه الصلوة والسلام اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر رضي الله عنهما رواه الترمذي وقال حديث حسن
فالرسول صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه امر بالاقتداء
بهما والامر للوجوب ولا يكون مخالفتهما حراما ولا نعني بحجية
اجماعهما سوى ذلك والجواب عن الحديثين ان المراد منهما
بيان اهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا ان اجماعهم حجة وبانهما معارضان
بنحو قوله عليه الصلوة والسلام خذوا شطر دينكم عن الحميراء يعني
عائشة رضي الله تعالى عنها مع ان قولها ليس بحجة قال السيد ابو

يعني ابا بكر وعمر وعثمان وعليا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين حجة مع خلاف غيرهم

بالخاء والمعجمة والزاي

عطف على قوله الكتاب منه

العضوض هو الذي يكون فيه ظلم للرعية كانه يعضهم عضا

والجواب ان الحديث موضوع لما بيناه في شرح الطوالع ولو سلم صحته فمعارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فانه يدل على وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست بواجبة اجماعا انتهى كلامه رحمه الله المسئلة **السادسة** في بيان ما يثبت بالاجماع وما لا يثبت به اذا عرفت هذا فنقول مستعينا بالله كل شئ لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز ان يستدل عليه بالاجماع سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا وفي الاخروي خلاف وكل شئ يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح ان يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة بان نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع وهذا هو معنى قوله يستدل بها اي بحكم لا يتوقف بيان حجية الاجماع عليه كحدوث العالم لا كاثباته تعالى اي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا على اثبات الصانع النبوة لان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وهما يتوقفان على اثباته تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل **الباب الثاني** من الكتاب الثالث من الكتب السبعة من الابواب الثلثة التي عقد هذا الكتاب عليها في انواع الاجماع التي اختلف في كونها اجماعا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع مع انه منه وقسم ادخل فيه مع انه ليس منه وفيه اي في هذا الباب مسائل خمس بعض منها في القسم الاول وبعض في الثاني المسئلة **الاولى** في ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فهل لمن يأتي

[Margin: ووحدة الصانع صح]

[Margin: بعدهم]

[Margin: اي اذا اختلف المجتهدون في مسئلة على قولين واجمعوا عليهما]

١٠١

بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسئلة ام لا فيه ثلاث مذاهب كما اشار اليه المصنف طاب ثراه فالاكثرون منعوه مطلقا واهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام واتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب انه اي ان القول الثالث المحدث ان لم يرفع شيئا مجمعا عليه اي مما اجمع عليه القولان الاولان جاز احداثه لانه لا محذور فيه كفسخ النكاح بالعيوب الخمسة فان الائمة رحمهم الله تعالى اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم يقول بجواز الفسخ بكل واحد منها والبعض الاخر منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ بشئ منها فالقول بجواز الفسخ ببعضها دون بعض قول ثالث ويجوز احداثه لانه ليس رافعا لما اجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض والا اي وان لم يكن كذلك بل يرفع مجمعا عليه فلا يجوز احداثه لامتناع مخالفة الاجماع مثاله اي مثال القول الثالث الرافع لما اجمعوا عليه القول بحرمان الجد حيث قيل ~~اختلاف الائمة~~ في الجد اذا اجتمع مع الاخ فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم الميراث اي المال بجملته للجد وقيل المال لهما اي يقسم بينهما فالاجماع منعقد على ان للجد قسطا من الميراث فحرمان الجد وصرف المال كله الى الاخ قول ثالث رافع لما اجمعوا عليه فلا يجوز احداثه وهذا هو معنى قوله فلا سبيل الى حرمانه قال الاسنوي رحمه الله في هذا المثال نظر اذ نقل عن ابن حزم في المحلى انه حكى قولا ان المال كله للاخ انتهى كلامه رحمه الله ثم احتج المانعون مطلقا لو **قيل** لا يجوز احداث القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا لمجمع عليه اولا وذلك لان اهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث لانهم لما اختلفوا على قولين فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ اما بقوله او بقول صاحبه وذا اجماع منهم على انه لا يجوز الاخذ بالثالث فاحداثه رافع لاجماعهم وهو باطل اجاب المصنف طاب ثراه بقوله **قلنا** ان ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدمه اي بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فزال

[Margin: الفسخ صح]

[Margin: بحرمان الجد حيث قيل صح]

[Margin: بوجهين اشار المصنف طاب ثراه الى الاول بقوله صح]

[Margin: في الجواب عنه صح]

[Margin: زال الشرط ويزول عدمه صح]

ذلك الاجماع بزواله اى بزوال شرطه اعترض الخصم على هذا الجواب
وقيل لو صح ما ذكرتم من جواز احداث القول الثالث يرد على
الوحدانى اى على الاجماع على القول الواحد انه ليس بحجة لانه يمكن
ان يقال فيه ايضا وجوب الاخذ بالقول الذى اجمعوا عليه مشروط
بعدم القول الثانى فاذا وجد القول الثانى فقد زال ذلك الاجماع
بزوال شرطه اجاب المصطاب ثراه بقوله قلنا ان هذا الاشتراط
وان كان ممكنا ايضا فى الاجماع الوحدانى اجماعا اذ الكل اجمعوا على
عدم اعتبار هذا الشرط فيه فليس لنا ان نتحكم عليهم بوجوب التسوية
بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين وقد اعترض عليه صاحب
التلخيص بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر
بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور والى الثانى بقوله
قيل اظهاره اى اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا
لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا يستلزم تخطية
الفريقين الاولين وتخطيتهما تخطية لجميع الامة وهو غير جائز و
اجيب بان المحذور هو التخطية اى تخطية الامة فى واحد اى فيما
اجمعوا فيه على قول واحد لا فى قولين اذ يجوز خطاء بعضهم فى شئ
وخطاء الاخرين فى شئ فلم يجتمعوا على ضلالة قال المصطاب
ثراه وفيه نظر ولم يبين وجهه ونقول مستعينا بالله وجهه
ان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورتين فالتخصيص
لا دليل عليه وقال السيد العبرى فى وجه النظر لدلالة قوله عليه السلام
لا يجتمع امتى على الضلالة على دفع الخطاء عن الجميع من حيث هو مطلقا
سواء كان فى قول او فى قولين لانه عرف الضلالة ولم ينكرها فيكون
عامة انتهى كلامه هداه اقول لو نكرها لعمت ايضا لانها نكرة فى سياق النفى
على ان عموم النكرة المنفية ههنا ادخل فى المطلوب من عموم المعرفة اذ المعنى
على الاول لا يجتمعون على ضلالة ما فينتفى عنهم وان كانا فى قولين لانه

الخطاء

ضلالة

٧ عقلا لكن لم نعتبر ذلك فيه اى فى الشرط ح

ضلالة ما للجميع وعلى الثانى لا يجتمعون على جميع الضلالات فلا يلزم انتفاء
ذلك عنهم لانه ليس بجميع الضلالات والحق ان اللام فى الضلالة للجنس
فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الامة من حيث هو فينتفى الخطا وان كان
فى قولين المسئلة الثانية فى ان الامة اذا لم يفصلوا بين مسئلتين
بان حكموا فى مسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم او حكم بعض الامة
فيهما بالتحليل والبعض الاخر بالتحريم او لم ينقل الينا منهم حكم فيهما فهل
يجوز لمن ياتى بعدهم من المجتهدين الفصل بينهما ام لا منعه بعض
العلماء مطلقا وجوزه بعضهم مطلقا والحق عند المصطاب ثراه تابعا
للامام ان الامة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فرق
بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام او فى الحكم الفلانى او اتحدا اى او لم
ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بين المسئلتين اى على اتحادهما
فى علة الحكم كتوريث العمة والخالة فانه من ورثهما جعل كونهما من ذوى
الارحام علة للتوريث ومن منعهما الارث جعل ذلك علة للحرمان لم
يجز التفصيل بينهما لانه اى القول بالتفصيل رفع اى رافع
امر مجمع عليه اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فلان نصهم
على اتحاد الجامع كالنص على عدم الفصل بينهما والا اى وان لم يكن
المسئلتان مما نصوا على اتحادهما فى الحكم او فى علته لكن لم يكن فى الامة
من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمع
عليه لا فى حكم ولا فى علة حكم نهاية ما فى الباب انه يكون موافقا لكل
من الفريقين فى مسئلة والموافقة فى مسئلة لا توجب عدم المخالفة
فى غيرها واستدل المصطاب ثراه عليه بقوله والا يجب على من ساعد
مجتهدا فى حكم اى لو لم يجز الفصل بينهما لكان كل من وافق مجتهدا
فى حكم يجب عليه ان يوافقه فى جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا ووجه
الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة

وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا

٧ مسئلة لدليل مساعدته اياه ح

بعض المجتهدين فی حکم احدی المسئلتین استدل المانعون مطلقاً
بان فتوی بعضهم بالتحلیل بینهما وبعضهم بالتحریم فیهما اجماع علی اتحاد
الحکم فلا یجوز خلافه هذا هو معنی قوله **قیل** اجمعوا علی الاتحاد
واجاب المصطاب ثراه بقوله **قلنا** عین الدعوی ای لا نم ان عدم
القول بالفصل قول بعدم الفصل اذ هو عین الدعوی والنزاع
لم یقع الا فیه واحتج المجوزون مطلقاً بان الناس اختلفوا فی تعاطی
المفطرات ناسیاً ثم ان الثوری فصل بینهما مع اتحادهما فی العلة
والی هذا اشار بقوله **قیل** قال الثوری الجماع ناسیاً
یفطر والاکل لا ای والاکل ناسیاً لا یفطر **قلنا** فی جوابه ان مذهب
الثوری لیس بدلیل ای لیس بحجة حتی یجوز التمسک به بل یجوز ان
یکون هو من المخالفین فی هذه المسئلة **المسئلة الثالثة**
فی انه هل یجوز اتفاق اهل العصر علی الحکم بعد اختلافهم فیه ام لا
فنقول یجوز الاتفاق والاجماع علی حکم بعد وقوع الخلاف فیه خلافاً
للصیرفی والمجوزون اختلفوا فقیل حجة وقیل لیس بحجة **لنا الدلیل**
علی الجواز انه لو لم یجز لما وقع من الصحابة واللازم باطل اذ الاجماع
علی الخلافة ای خلافة ابی بکر الصدیق رضی الله عنه کان بعد الاختلاف
ای بعد اختلافهم فیها فیکون جائزاً ثم احتج الصیرفی بان الاختلاف
الاول اجماع منهم علی جواز الاخذ بای واحد من القولین والاتفاق
بعده ینافی ذلک الاجماع فلو جاز وقوعه یلزم نسخ الاجماع وانه باطل
وهو المراد بقوله وله ما سبق ای وللصیرفی ما سبق من الادلة
فی المسئلة الاولی وهو ان اختلاف الامة علی قولین اجماع منهم الخ وقال
السید العبری وله ما سبق ای فی باب النسخ من امتناع نسخ
الاجماع انتهی کلامه وجوابه ما تقدم ایضا وهو ان الاجماع علی
التخییر مشروط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فیزول لزوال شرطه

شرطه ولما کان الجواب ایضا یعلم مما سبق لم یتعرض له **المسئلة**
الرابعة فی ان اتفاق اهل العصر الثانی علی احد قولی العصر الاول
اجماع ام لا فنقول الاتفاق ای اتفاق اهل العصر الثانی علی احد
قولی الاولین ای العصر الاول کالاتفاق ای کاتفاق التابعین علی حرمة
بیع ام الولد وحرمة المتعة بعد استقرار خلاف الصحابة فی المسئلتین
اجماع وحجة خلافاً لبعض المتکلمین وبعض الفقهاء من الحنفیة
والشافعیة کالاشعری والامام احمد والغزالی والامام قال
صاحب اللباب المتعة ان یستاجر الرجل امراةً بمال
معلوم الی اجل معلوم لیجامعها فاذا انقضت تلک المدة بانت
منه بلا طلاق ویستبری رحمها ولیس بینهما میراث وصورة نکاح
المتعة ان یقول الرجل لامرأة متعینی نفسک مدة کذا باجرة
کذا فقبلت المراة قیل ولا بد فیه من ذکر لفظ التمتع وصورة
النکاح الموقت ان یتزوج الرجل امراة بلفظ النکاح او ما یقوم
مقامه الی مدة معلومة وهو فی حکم المتعة فی البطلان لان توقیت
النکاح لم یثبت فی الشریعة وما لم یکن مشروعا فهو باطل ولذلک لم یفرق
بینهما اکثر المفتیین وسمیت متعة لاستمتاعه بها او لتمتیعه لها
بما یعطیها والحق ان نکاح المتعة ثبت بالحدیث او بالآیة او بهما علی
الخلاف ونسخ به او بالآیة او بهما لما روی مسلم ان رسول الله
صلی الله علیه وسلم قال یوم فتح مکة ایها الناس انی کنت اذنت
لکم فی الاستمتاع وان الله قد حرم ذلک الی یوم القیمة وعن الشافعی
رضی الله عنه ابیح مرتین ونسخ مرتین بهذا الحدیث ولما روی
البخاری ومسلم والترمذی والنسائی وابن ماجة عن علی بن ابی
طالب ان رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن متعة النساء
یوم خیبر ولما روی سالم بن عبد الله بن عمر ان عمر بن الخطاب
قال فی خطبته ما بال رجال ینکحون هذه المتعة وقد نهی

لا یقال هذه المسئلة هی عین المسئلة الاولی لانا نقول انه بحث فی جواز [illegible] وهذه فی حجیته [illegible] وعدمها لا بد منه فی هذا المقام ان یعلم نکاح المتعة والمرام

نکاح

رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها لا أجد أحداً نكحها الا رجمته
بالحجارة فذكر هذا الكلام في مجمع من الصحابة ولم ينكر عليه أحد منهم
فالحال لا يخلو من أن يكونوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او
كانوا عالمين باباحتها فسكتوا مداهنة او ما عرفوا حكمها فسكتوا
توقفا والاول هو المطلوب والثاني يوجب تكفير عمر رضي الله
عنه وتكفير الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لان من علم
أن النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها محرمة
من غير نسخ لها فهو كافر ومن صدقه مع علمه بكونه مخطئا كافر
وهذا يقتضي تكفير الامة وان لم يكونوا عالمين بالاباحة ولا بالحرمة
فهذا ايضا باطل لان كون المتعة مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس
الى معرفة حلها عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع خفاؤه بل يجب
أن يشتهر العلم بحله كاشتهار علمهم بالنكاح ولهذا لم ينكر أحد اباحته
أياما قلائل ولما بطل هذا القسمان ثبت ان الصحابة رضوان الله
عليهم اجمعين انما سكتوا عن الانكار على عمر لعلمهم بان المتعة صارت
منسوخة في الاسلام **فان قيل** الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما
انكروا عليه حين ذكر ذلك **فالجواب** لعل ذلك ذكر على سبيل الزجر
والتهديد والسياسة ومثل هذا جائز للامام عند المصلحة هذه
هي الرواية الصحيحة المروية عن عمر رضي الله عنه في حق المتعة وما
روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله
عليه السلام أنا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة
الحج وحي على خير العمل فهذه الرواية من مفتريات اهل البدع
قاتلهم الله فاني يؤفكون والا فهو كيف يحرم ما احل الله ورسوله
وكيف يصدق قوله الصحابة فيه فان الانكار على امثال هذا مما يجب
على كل مسلم فضلا عن الصحابة وعلى طريق تسليم هذه الرواية يكون
معنى قوله أحرمهن أحكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل

اى الحكاية التى نقلها صاحب اللباب فيما استدل به الجمهور على تحريم نكاح المتعة منه سلمه

عليه

عليه كما يقال حرم المثلث الشافعي واباحه ابو حنيفة
رحمهما الله **ولما اخرج** ابن ابي حاتم عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال كانت متعة النساء في اول الاسلام كان الرجل
يقدم البلدة ليس معه من يصلح ضيعته ولا يحفظ متاعه
فيتزوج المرأة الى قدر ما يرى انه يفرغ من حاجته فتنظر له متاعه
وتصلح له ضيعته وكان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى
نسختها محصنين غير مسافحين وكان الاحصان بيد الرجل
يمسك متى شاء ويطلق متى شاء **ولما اخرج** الطبراني والبيهقي
في سننه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانت المتعة
في اول الاسلام حتى نزلت هذه الاية حرمت عليكم امهاتكم
الاية فنسخ الاولى فحرمت المتعة وتصديقها من القرآن الا
على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وما سوى هذا الفرج فهو حرام
ولما اخرج ابن ابي شيبة واحمد ومسلم عن سبرة قال رأيت
رسول الله صلى الله عليه وسلم قائما بين الركن والباب وهو يقول
يا ايها الناس اني كنت اذنت لكم في الاستمتاع ألا وان الله حرمها
الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا
مما آتيتموهن شيئا **ولما اخرج** ابو داود في ناسخه وابن المنذر
والنحاس من طريق عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة قال نسختها
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة اشهر **ولما اخرج** ابو داود في ناسخه
وابن المنذر والنحاس والبيهقي عن سعيد بن المسيب قال
نسخت آية الميراث المتعة **ولما اخرج** عبد الرزاق وابن المنذر
والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال المتعة منسوخة نسخها

الطلاق والصداق والعدة والميراث ولما اخرج عبد الرزاق و
ابن المنذر عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال نسخ المتعة
الطلاق والعدة والميراث ولما اخرج البيهقي عن علي رضي الله
عنه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة وانما كانت
لمن لم يجد فلما نزل النكاح والطلاق والعدة والميراث بين الزوج
والمرأة نسخت ولما اخرج النحاس عن علي رضي الله عنه انه قال
لابن عباس رضي الله عنهما انك رجل تايه ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم نهى عن المتعة واخرج ابن جرير في تهذيبه وابن المنذر و
الطبراني والبيهقي من طريق سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس
رضي الله عنهما ماذا صنعت ذهبت الركاب بفتياك قال
انا لله وانا اليه راجعون لا والله ما بهذا افتيت ولا هذا
اردت ولا احللتها الا للمضطر وفي لفظ ولا احللت منها
الا ما احل الله من الميتة والدم ولحم الخنزير وذكر اكثر المفسرين
والماوردي وغيره ان ابن عباس رضي الله عنهما رجع عن ذلك و
قال اللهم اني اتوب اليك من قولي في الصرف والمتعة فافتى بالتحريم
ولهذا ذهب الجمهور على ان المتعة محرمة الى يوم القيمة هذا
وكن من الشاكرين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين لنا على ان
هذا الاتفاق اجماع وحجة هو انه اي ذلك الاتفاق سبيل المؤمنين وذلك
وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه لما مر في بيان حجية الاجماع فيكون
هذا الاتفاق واجب الاتباع وهو المطلوب فان قيل اثبات هذا
الحكم المختلف فيه بهذا الاتفاق رد للخلاف والتنازع الى الاجماع ورد التنازع
الى الاجماع غير جائز لان الرد الى غير الكتاب والسنة لكون الاجماع غيرهما و
الرد الى غير الكتاب والسنة غير جائز لقوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول اي الكتاب والسنة لا الى الاجماع قلنا
في الجواب عنه زال الشرط اي شرط وجوب رد النزاع الى الكتاب و

ذلك

ذلك لان وجوب رد النزاع الى الكتاب مشروط بوجود النزاع فلما
زال الشرط وهو النزاع بين اهل العصر الثاني زال مشروطه وهو
وجوب الرد الى الكتاب فان قيل لو كان اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق التابعين على
احد قولي الصحابة حجة وذلك ظاهر ولو كان حجة لكان الاخذ بقول
الفريق الثاني من الصحابة ضلالا لانه مخالفة لما وجب اتباعه لكنه
اهتداء لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
قلنا في جوابه هذا الخطاب كان مع العوام الذين في عصرهم من الصحابة
اذ الخطاب انما يكون مع الحاضر والحاضرون عنده عليه السلام هم الصحابة
و لا يكون مع مجتهديهم لان المجتهد لا يقلد المجتهد فتعين انه كان
مع عوام الصحابة فاذا انقرضوا لم يكن اهل العصر الثاني لا عوامهم
ولا خواصهم مخاطبين بذلك الخطاب لان خطاب المشافهة لا يتناول
من يحدث بعدهم قيل وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة
يعم بادلة خارجية والا لم يكن ما نحن فيه الآن وهو باطل وايضا فالمسئلة
باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد
واتفقوا بعد انقراض اولئك ولاجل هذا لم يذكر الامام ولا صاحب
الحاصل هذا الجواب بل اجابا بتخصيص الحديث فان قيل اختلافهم
اي اختلاف العصر الاول اجماع منهم على التخيير بين القولين اي على جواز
الاخذ بكل واحد منهما والاتفاق على احد القولين يخالف هذا الاجماع فيكون
باطلا قلنا في جوابه ممنوع اي انا نمنع ان اختلاف العصر الاول على
القولين اجماع على التخيير بين القولين او نقول انا لا نسلم ان هذا الاجماع
الدال على التخيير يعارضه الاجماع الاخر وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاول
مشروطا بعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد
الثاني زال الاول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول
والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال لزوال

شرط المسئلة الخامسة ان اختلفوا اى اهل العصر فى حكم
وانقسموا طائفتين فمات احدى الطائفتين منهم او ارتدت كما قال
الامام فى المحصول هل يصير قول الباقين حجة ام لا فيه خلاف
والمختار انه يصير قول الباقين حجة لكونه اى كون قول الباقين قول كل
الامة وهو اجماع وكذا القول اذا انقسموا قسمين ثم كفر احدهما والعياذ
بالله فانه تبقى الباقى حجة المسئلة السادسة اذا قال البعض
اى بعض اهل العصر قولا بحضر الباقين وسكت الباقون وما انكروه
فليس بحجة ولا اجماع عند الامام الشافعى رضى الله عنه وهو المختار باجماع ولا حجة صح
وروى عنه خلافه اى حجة لا اجماع وقيل اى حجة واجماع وهذا اقرب
لانه مذهب بعض الشافعية وقال ابو على الجبائى انه اجماع وحجة
بعدهم اى بعد انقراض اهل العصر وقال ابنه ابو هاشم الجبائى
انه حجة ولكن ليس باجماع لنا على حقية مذهب الشافعى رضى الله
عنه ودليل على انه ليس باجماع ولا حجة وهو ان السكوت يحتمل
وجوها سوى الرضا لانه ربما سكت لتوقف اى لاجل التوقف الله اى صح
فى الحكم اما لكونه لم يجتهد فيه او اجتهد لكن لم يظهر له شئ فتوقف
او خوف اى او سكت لخوف من القائل او المقول له مثل خوف دعا صح
لحوق الذم او عدم الالتفات اليه بسبب الانكار كما قال ابن عباس
رضى الله عنهما فى حق عمر رضى الله عنه بعد وفاته حين خالفه فى شرعية
القول هبته والله كان رجلا مهيبا او تصويب كل مجتهد اى او
ربما سكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار
فرضا اصلا الى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه
الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضى لا قطعا ولا ظاهرا وهذا هو معنى كما احتمل الرضى صح
قول الشافعى رضى الله عنه لا ينسب الى الساكت قول واجيب
بانها وان كانت محتملة لهذه الوجوه فهى خلاف الظاهر لما علم من عادتهم
ترك السكوت فى مثله كقول معاذ لعمر رضى الله لما راى جلد الحامل

وما

١٤٦

ما جعل الله على ما فى بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك وكقول
امراة لما نهى المغالاة فى المهر اعطينا الله بقوله وآتيتم احديهن قنطارا
ويمنعنا عمر فقال كل افقه من عمر حتى المخدرات فى الحجال وكقول
عبيدة لعلى رضى الله عنه لما قال يجوز بيع امهات الاولاد رأيك فى
الجماعة احب الينا من رأيك وحدك الى غير ذلك وقول ابن عباس رضى
الله عنهما محمول على السكوت عن اقامة الدليل على مدعاه والمناظرة لا السكوت
عن اصل الخلاف ثم احتج ابو هاشم على كونه حجة بان العلماء لم يزالوا
يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة رضوان الله عليهم
اذا لم يعرفوا له مخالفا فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت
الباقين وهو معنى قوله قيل تمسك بالقول المنتشر ما لم يعرفوا
له مخالفا جوابه المنع اى لا نم انهم كانوا يتمسكون به فان وقع منه من وجهين احدهما صح
شئ فلعله وقع ممن يعتقد حجيته او على وجه الالزام او على وجه الاستيناس
به وثانيهما انه اى هذا الدليل عند التحقيق اثبات الشئ بنفسه لا اثبات لا لاجماع السكوتى صح
لانكم تمسكتم فى بيان حجية الاجماع السكوتى بالاجماع السكوتى واثبات
الشئ بنفسه غير جائز قال السيد العبرى وفيما ذكر المصنف
نظر لانه تمسك فى كثير من المسائل السالفة بالاجماع السكوتى والحق
ان الاحتمالات المذكورة القادحة فى حجيته بعيدة الوقوع فى عهد الصحابة
لقوة دينهم وشدة ورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع السكوتى الواقع
فى عهدهم حجة انتهى كلامه بعبارته فرع اى هذا فرع على القول بالاجماع
السكوتى لان حكم هذا تابع لحكمه اذا علمت هذا فاعلم ان قول البعض اى
بعض الامة فيما اى فى امر يعم به البلوى اى تمس اليه الحاجة
كمس الذكر مثلا واذا اشتهر البلوى ولم يسمع خلافه اى خلاف
ذلك القول فهو كقول البعض بحضرة الباقين وسكوت الباقين
عنه لان الامر لما كان مما يعم به البلوى والحاجة فلا بد من علم الباقين
به بحيث لم يظهر عنهم خلافه علم انهم راضون به كالاجماع السكوتى

وان لم يكن مما يعم به البلوى والحاجة او يعم لكن لم ينتشر لم يكن
اجماعا ولا حجة اصلا لاحتمال ذهول الباقين عنه وح لا يكون للذاهلين
فيه قول فلا يحصل الاجماع قال السيد العبرى وفيه ما فيه
يعنى فى هذا الفرع ما فى اصله من انه ربما سكت لتوقف او خوف
او تصويب كل مجتهد وجوابه ما مرّ

الباب الثالث

من الكتاب الثالث من الكتب السبعة قال الخنجى هذا الباب
مشتمل على مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا
يتوقف تحققه عليه فلاجل ذلك جعله من شرائط والعجب ان ما لا يتوقف
عليه الاجماع كيف يكون من شرائط فلعل مراده ان ما يتوقف عليه تحقق الاجماع
يبتنى انه من شرائط وما لا يتوقف عليه يبتنى انه ليس من شرائطه اذا فهمت
هذا فنقول الباب الثالث فى شرائطه اى شرائط الاجماع وفيه
اى فى هذا الباب مسائل خمس المسئلة الاولى شرط الاجماع ان يكون
فيه قول كل عالمى ذلك الفن اى قول كل عالم تمكن من الاجتهاد فى هذا
الفن مثلا [الفن] الاعتبار فى مسائل الكلام بالمتكلمين وفى مسائل
الفقه بالمتمكن من الاجتهاد فيها فلا اعتبار بالمتكلم فى الفقه من حيث
هو متكلم ولا فى الكلام بالفقيه من حيث هو فقيه بل من تمكن من الاجتهاد
فى باب من الابواب الفقه دون غيره يعتبر وفاقه وخلافه فى ذلك الباب
دون غيره ولا عبرة بالفقيه الحافظ للاحكام الغير المتمكن من الاجتهاد واما
الاصولى المتمكن من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه و
وفاقه معتبر لانه تمكن من الاجتهاد الذى هو الطريق الى التمييز بين الحق و
الباطل فوجب اعتبار قوله قياسا على غيره وانما قلنا ان المعتبر فى الاجماع
قول كل عالمى ذلك[الفن اما اعتبار قول العالمى ذلك صح] فلان قول غير العالم فى ذلك الفن قول العامى فى ذلك
الفن لان غير العالم فى ذلك الفن اما عامى مطلقا او فى ذلك الفن
واياما كان يكون عاميا فى ذلك الفن وقول العامى قول فى الدين بغير
دليل فيكون خطا فلو كان قول علماء ذلك الفن دونهم ايضا خطا لزم

اجماع

١٤٧

اما اجماع الامة على الخطاء وهو باطل وهو المراد بقوله فان قول
غيرهم بلا دليل فيكون خطا واما وجوب قول كل عالمى ذلك الفن
فلانه لو خالف واحد من مجتهدى ذلك الفن لم يكن اتفاق سائر
علماء ذلك الفن حجة لان ذلك الاتفاق ح لم يكن سبيل الكل اى كل
المؤمنين وذلك ظاهر فلا يجب اتباعه لان الواجب اتباع سبيل كل
المؤمنين لا بعض المؤمنين وهو المراد بقوله فلو خالف واحد لم يكن
سبيل الكل وقال ابو الحسين الخياط من المعتزلة ومحمد بن جرير
الطبرى وابو بكر الرازى ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله
عنهم الامام وعبر المصنف طاب ثراه بالاكثر واستدلوا بامرين احدهما
ان اللفظ الوارد فى قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين ~~وفى غيره من الادلة~~
~~يصدق~~ على لفظ المؤمنين والمؤمنون يصدق على الاكثر اى على اكثر
المؤمنين كما يقال فى البقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا[باعتبار الغلبة صح]
صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين قلنا فى جوابه ان ذلك
اللفظ انما يصدق على الاكثر مجازا لان الجمع المعرف باللام حقيقة فى الاستغراق [فيكون مجازا فى غيره والاصل عدم المجاز صح]
ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين وثانيهما قوله عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون
قولهم حجة وهذا هو معنى قوله قالوا عليكم بالسواد الاعظم قلنا [وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم صح]
فى جوابه ان المراد بالسواد الاعظم كل الامة دون اكثرها لان ارادة اكثر
الامة من هذا الحديث توجب عدم الالتفات الى مخالفة الثلث
اذ الباقى ح اكثر الامة والثلث بضم الثاء اى ثلث الامة ويحتمل ان يكون
الثاء مفتوحة وان يكون المراد الثلاث التى هى اسم العدد فان الجماعة
الذين نقل المصنف طاب ثراه عنهم الخلاف فى هذه المسئلة يسلمون ان المخالفة
الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام ونقل الامدى عن قوم ان عدد
الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح فى الاجماع والا فلا
المسئلة الثانية فى بيان شرط اخر من شرائط الاجماع وهو

انه لابد له اى للاجماع من سند اى شئ يستند اليه من نص او
قياس لان الفتوى بدونه اى بدون المستند خطا لكونه قولا فى الدين
بغير علم والامة معصومة عن الخطا ولقائل ان يقول انما يكون خطاء
عند عدم الاجماع عليه واما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق **قيل**
عليه ان الاجماع لو كان له سند فهو الحجة اى لكان ذلك السند
هو الحجة ح فلا يكون للاجماع فائدة **قلنا** فى جوابه لا نم ذلك بل يكونان
اى الاجماع والسند دليلين لذلك الحكم واجتماع الدليلين على الحكم
جائز **قيل** الاجماع عن دليل واقع لانهم قد صححوا بيع المراضات
بلا دليل **قلنا** فى جوابه لا نم انه بلا دليل بل غايته انه ترك نقل
الدليل استكفاء بالاجماع فانه اقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على
عدمه **فرعان** على ان الاجماع لابد له من سند فذلك السند يجوز
ان يكون نصا وان يكون ظاهرا وهل يجوز ان يكون امارة يعنى
قياسا ام لا فيه مذاهب اصحها انه جائز وواقع واستدل عليه
الآمدى وبن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا
على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذا ماتت فيه الفارة قياسا
على السمن وعلى امامة ابى بكر الصديق رضى الله عنه قياسا على
تقديمه فى الصلوة والثانى انه جائز ولكنه غير واقع والثالث
انه ان كان القياس جليا جاز والا فلا والرابع يمتنع مطلقا
واقتصر المصنف رحمه الله على ذكر الخلاف فى الجواز واختار انه يجوز مطلقا
اذا عرفت هذا فنقول **الفرع الاول** يجوز الاجماع عن الامارة
واستدل عليه بقوله لانها اى لان الامارة مبدا للحكم الشرعى اى
طريق الى اثباته فجاز ان يكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل ثم
استدل المانعون و**قيل** الاجماع قد اختلف فيها يعنى ان
الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع
عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل يقتضى مخالفة

حينئذ للاجماع ح

عنده ح

الاول وهو ح

على جواز مخالفتها ح

الفرع

١٤٨

الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما تقدم **قلنا**
فى جوابه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها واما
اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به **قيل** الاجماع قد اختلف
فيها يعنى ان العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع
من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يعتقد حجيتها من اهل الاجماع
لا يوافق القائل بحجيتها **قلنا** فى جوابه ان ما ذكرتم منتقض بالعموم
اى بعموم النص وخبر الواحد فان الخلاف قد وقع فى حجيتهما كما تقدم
فى موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما بالاتفاق **الفرع**
الثانى ان الاجماع الموافق لحديث لا يجب ان يكون منه اى اذا
كان الاجماع موافقا لمقتضى حديث فلا يجب ان يكون انعقاد ذلك
الاجماع عن ذلك الحديث خلافا لابى عبد الله البصرى فانه عنده
يجب استناده اليه **المسئلة الثالثة** لا يشترط فى انعقاد
الاجماع وكونه حجة انقراض عصر المجمعين فاذا اتفقوا ولو صباحا
لم يجز لهم ولغيرهم مخالفته وعليه المحققون لان الدليل
كقوله عليه السلام لا يجتمع امتى على الضلالة وغيره من السمعيات
قام على حجية الاجماع بدونه اى بدون اشتراط انقراض العصر
فلا يشترط ما لم يقم دليل الاشتراط وقال احمد وابو بكر بن فورك
يشترط وقيل يشترط فى السكوتى دون غيره وقال امام الحرمين
ان كان سنده قياسا اشترط والا فلا **قيل** عليه وافق الصحابة
عليا رضى الله عنهم فى منع بيع المستولدة ثم رجع عن ذلك حيث
سئل عنه عن بيع امهات الاولاد فقال كان رأيى ورأى
عمر ان لا يبعن والآن رايت بيعهن فقال ابو عبيدة السلمانى
رأيك فى الجماعة احب الينا من رأيك وحدك وهو يدل على ان
الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط
انقراض العصر اذ لو لم يشترط لم يجز الرجوع عنه وذلك ظاهر

لانه يجوز اجتماع دليلين على مدلول واحد
ح لا يجب ان يكون سند الاجماع دليلا
غير ذلك الحديث ح ه

ورُدّ ما قيل بالمنع عن حصول الاجماع على عدم جواز بيع المستولدة
اذ غايته ان يكون رأيه موافقا لبعض الصحابة لا لكلهم ويدل عليه
قوله رأي ورأي عمر وقول ابي عبيدة رأيك في الجماعة لا يدل على الاجماع
بل يدل على الجماعة وبينهما فرق ظاهر المسئلة **الرابعة** في عدم اشتراط
التواتر في نقل الاجماع اقول ذهب الامام والامدي واتباعهما
كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة لان الاجماع
دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة
وذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة المسئلة **الخامسة** اذا عارضه
اي عارض الاجماع نص من الكتاب او سنة نظر فان كان احدهما
قابلا للتاويل بوجه ما اول القابل له سواء كان الاجماع او نصا
جمعا بين الدليلين ~~وان لم يكن احدهما قابلا للتاويل~~ كما اذا كان احدهما
خاصا والاخر عاما فياول العام بتخصيصه بالعلم بالخاص او كان كل
منهما خاصا فيحمل احدهما على الحقيقة ويأول الاخر ويحمل على المجاز
والا اي وان لم يكن احدهما قابلا للتاويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن
والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا كله اذا كانا ظنيين
فان كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظنيا فلا تعارض كما
ستعرفه في القياس ان شاء الله تعالى ولما فرغنا من الكتاب الثالث
من الكتب السبعة بتوفيق الله نشرع في الكتاب الرابع منها
باذن الله فنقول قال المصنف رحمه الله **الكتاب**
الرابع من الكتب السبعة في بيان القياس اعلم ان القياس
والقيس مصدران لقاس وهو في اللغة بمعنى قدّر
يقال قاس الثوب بالذراع يقيسه قيسا وقياسا اذا قدّره
به ويقال قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقد يجيء بمعنى
المساواة يقال قاس النعل بالنعل اذا حاذاه فساواه
وتقدير الشيء بالشيء وتسويته به يقتضي امرين وهو يتعدى بالباء

فانه لا يشترط في حجيتها التواتر بل خبر الواحد حجة ايضا

الى التاويل والظهر المصدر

كما مثلناه كذا بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى لتضمنه
معنى البناء والحمل وفي الاصطلاح هو اثبات مثل حكم معلوم
في معلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت وقد عرّفوه
بتعريفات كثيرة والمختار منها عند الامدي والشيخ ابن الحاجب
انه مساواة فرع لاصل في علة حكمه والمختار عند الامام واتباعه
ما ذكره المصنف رحمه الله ثم اعلم ان للقياس اربعة اركان الاصل والفرع
وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور في هذا الكتاب
فقوله هو اثبات جنس دخل فيه المحدود وغيره والقيود
التي بعده كالفصل والمراد بالاثبات العقد المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن سواء تعلقت هذه الثلاثة بثبوت الحكم او بعدمه
والعقد المشترك بينها هو حكم الذهن بامر على امر وقوله مثل
احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا واشارة
ايضا الى ان الحكم الثابت في الفروع ليس هو عين الثابت في الاصل
فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الامام والمثل تصوره
بديهي اي لا يحتاج الى تعريف لان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار
مثلا للحار ومخالفا للبارد فلو لم يكن تصور المثل والمخالف بديهيا
لكان الخالي عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم
هو غير منون على الاضافة لما بعده واشار به الى الركن الاول
وهو حكم الاصل والمراد به هنا نسبة امر الى اخر ليكون شاملا
للشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا اذ القياس يجري
في جميع ذلك كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وقوله معلوم اشار به
الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم اخر اشار به
الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور
فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء
بل الحكماء يطلقون لفظ العلم على هذه الامور والاعتبار

به ولم يعتبر بالشئ لان القياس يجرى فى المعدوم والموجود سواء كان
ممتنعا او ممكنا والشئ لا يشمل المعدوم ان كان ممتنعا اتفاقا وكذا
ان كان ممكنا عند الاشاعرة وانما رجح التعبير به ايضا على التعبير
بالاصل والفرع لئلا يقال تصورهما فرع عن تصور القياس
فتعريفه بهما دور وقوله لاشتراكهما فى علة الحكم اشار به الى الركن
الرابع وهو العلة وسيأتى تعريفها ان شاء الله تعالى واحترز بذلك
عن اثبات مثل حكم معلوم فى معلوم اخر لا لاشتراكهما فى العلة
بل لدلالة نص او اجماع فانه لا يكون قياسا وقوله عند المثبت
ذكره ليشمل الصحيح والفاسد فى نفس الامر والمعتبر بالمثبت وهو
القايس ليعم المجتهد والمقلد كما يقع الآن فى المناظرات قال الآمدى
يرد على هذا الحد اشكال مشكل لا محيص عنه وهو ان اثبات الحكم
هو نتيجة القياس فجعله ركنا فى الحد يقتضى توقف القياس عليه
وهو دور واجيب بانه انما يلزم ذلك ان لو كان التعريف المذكور
حدا ونحن لا نسلم بل ندعى انه رسم وقد اشار اليه امام الحرمين
فى البرهان فان قيل هذا الحد غير جامع لخروج قياس العكس
وقياس التلازم والقياس الاقترانى عنه اما خروج الاول
عنه فلانكم اشترطتم فى القياس تماثل الحكمين لكن الحكمان غير متماثلين
فيه لكونه عبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم فى معلوم اخر لافتراقهما
فى علة الحكم كما فى قولنا لو لم يشترط الصوم فى صحة الاعتكاف
لما وجب فيه بالنذر كالصلوة فانها لما لم يكن شرطا فى صحة الاعتكاف
حالة الاطلاق لم تصر شرطا له بالنذر والجامع بينهما عدم كونهما
شرطين حالة الاطلاق فالحكم الثابت فى الاصل اعنى الصلاة عدم
كونها شرطا فى صحة الاعتكاف والعلة فيه كونها غير واجبة بالنذر
والحكم الثابت فى الفرع كون الصوم شرطا فى صحة الاعتكاف
والعلة فيه وجوبه بالنذر فافترقا حكما وعلة واما خروج الثانى

والثالث

والثالث فظاهر قلنا فى جوابه انا لا نسلم انه غير جامع لان ما سميتموه
قياس العكس فهو بالحقيقة قياس تلازم والقياس لبيان الملازمة اذ حاصله
يرجع الى ما تقوله لو لم يكن الصوم شرطا لصحة الاعتكاف لم يصر شرطا
له بالنذر واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم بيان الملازمة هو ان ما لا يكون
شرطا لشئ لا يصير شرطا له بالنذر قياسا على الصلوة فانها لما لم يكن شرطا
للاعتكاف لم يصر شرطا له بالنذر فهذا قياس الطرد لا قياس العكس
والتماثل بين الحكمين حاصل على هذا التقدير اى على تقدير عدم شرطية
الصوم لان كون المثل الماخوذ فى تعريف القياس اعم من المثل فى الواقع
او المقدر والجامع ان ما ليس بشرط لشئ لا يصير شرطا بالنذر كذا فى المحصول
للامام ثم اجاب من خروج قياس التلازم والاقترانى عن الحد
بقوله والتلازم والاقترانى لا نسميهما قياسا اى نحن نسلم
انه خارج عن حد القياس لكن لا يضرنا ذلك اذ المحدود لنا هو القياس
باصطلاح الاصوليين ونحن لا نسمى شيئا منهما قياسا فى هذا الاصطلاح
واطلاقه عليهما اصطلاح المنطقيين حيث عرفوا القياس بانه قول
مؤلف من اقوال متى سلم لزم عنه لذاته قول اخر وذلك لان ما نحن فيه
من القياس لا بد له من التسوية وهى لا تكون الا فى تشبيه صورة باخرى
وهو لا يوجد فى التلازم والاقترانى والذى يسميه الاصوليون قياسا
يسميه المنطقيون تمثيلا وفيه بابان اى فى هذا الكتاب بابان
لان الكلام اما ان يكون فى بيان حجيته او فى بيان اركانه فافرد لكل منهما بابا
ولو قدم بيان الاركان على بيان الحجية لكان انسب اذ بيان ذاتيات الشئ
اولى بالتقديم من بيان احكامه اذا عرفت هذا فنقول

الباب الاول من الكتاب الرابع من الكتب السبعة

فى بيان ان القياس المعرف بالتعريف المذكور حجة فى الشرع بمعنى انه
يجب العمل به كالسنة وفيه اى فى هذا الباب مسائل اربع

المسئلة الاولى اتفق العلماء على ان القياس حجة فى الامور

الدرشوية واختلفوا في الشرعية فذهب الجمهور الى وجوب العمل
فيها بالقياس شرعا وقال القفال الشاشي من الشافعية
وابو الحسين البصري من المعتزلة يجب العمل بالقياس عقلا كما يجب
سمعا كذا ذكره السيد العبري والمفهوم من ظاهر شرح الجاربردي
ان وجوب العمل عندهما بالعقل لا بالسمع وقال القاشاني و
النهرواني يجب العمل به في صورتين احدهما ان يكون علة الاصل منصوصة
اما بصريح اللفظ او بايمائه وهو المراد بقوله حيث العلة منصوصة
والثاني ان يكون الفرع بالحكم اولى من الاصل به وهو المراد بقوله
او بالحكم اولى كتحريم الضرب اي كقياس تحريم الضرب على تحريم
التأفيف وفيما سوى ذلك لا يعمل به واعترفا بانه ليس للعقل هنا مدخل
لا في الوجوب ولا في عدمه وداود الظاهري واتباعه انكروا التعبد
به شرعا في الاحكام الحقي الكلية التي يمكن التنصيص عليها لكنه
ما احاله ذلك واحاله الشيعة وبعض المعتزلة مطلقا اي في
جميع الشرايع والنظام في شرعنا بناء على ما زعم ان مبنى شرعنا
على الجمع بين المختلفات والفرق بين المتماثلات وذلك يمنع القياس
كما ستعرفه ان شاء الله تعالى في مكانه ثم استدل اصحابنا وهم الاشاعرة
على ان العمل بالقياس واجب شرعا بوجوه اربعة الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول الدليل العقلي ولم يتمسك بالقياس لاستلزامه اثبات
الشيء بنفسه الوجه الاول بالكتاب وهو قوله تعالى فاعتبروا
وجه الدلالة انه اي القياس مجاوزة بالحكم عن الاصل الى الفرع و
المجاوزة اعتبار لان الاعتبار معناه العبور وهو المجاوزة يقول
جزت على فلان اي عبرت عليه والاعتبار مأمور به بقوله تعالى
فاعتبروا فينتج ان القياس مأمور يا اولي الابصار فينتج ان القياس
مأمور به فيكون حجة فان قلت المعنى بكون القياس حجة وجوب
العمل به الذي لم يلزم من هذا الدليل لا وجوبه الذي لزم منه قلت

لا فرق

الثابت بقوله تعالى ولا تقل لهما اف ح
اي بالقياس ح
اي العمل بالقياس ح
من الوجوه الاربعة التمسك ح
ما هو اي ح

١٥١

لا فرق بينهما اذ وجوب عبارة عن وجوب اثبات الاحكام الشرعية
في بعض الصور لاشتراكه لبعض الصور في علتها ولا معنى لوجوب
العمل به الا هذا فلا فرق بينهما فان قيل لا نم ان المراد من الاعتبار المذكور
في الآية هو القياس وما قلتم في بيانه ان الاعتبار حقيقة في المجاوزة
ممنوع اذ لا يقال للقياس في الاحكام الشرعية انه معتبر بل هو
الاتعاظ وهو معنى المراد الاتعاظ كما في قوله ان في ذلك لعبرة
لاولي الابصار وقوله عليه السلام السعيد من اعتبر بغيره فان القياس
الشرعي لا يناسب صدر الآية اذ لا يناسب ان يقال يخربون بيوتهم
بايديهم وايدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر فهو في غاية الركاكة
فيصان كلام الباري تعالى عنه قلنا الحق في جوابه المراد بالاعتبار هو
القدر المشترك بين القياس والاتعاظ والمشترك بينهما هو المجاوزة
فان القياس مجاوزة عن الاصل الى الفرع كما تقدم والاتعاظ
مجاوزة من حال الغير الى حال نفسه وكون صدر الآية غير مناسب
للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه
وبين الاتعاظ فان من سئل عن مسئلة فاجاب بما لا يتناولها
فانه يكون باطلا ولو اجاب بما يتناولها ويتناول غيرها فانه يكون
حسنا فان قيل سلمنا ان المراد من الاعتبار المذكور في الآية نفس
المجاوزة التي هي قدر مشترك بين القياس والاتعاظ لكن لا يلزم من
الامر بالاعتبار الذي هو القدر المشترك الامر بالقياس فان القدر
المشترك بينهما معنى كلي وكل من الاتعاظ والقياس جزئي له والدال
على الكلي لا يدل على الجزئي كالقياس مثلا اذ العام لا يدل على الخاص بشيء من الدلالات
الثلث كما بين في موضعه فلا ينتج مطلوبكم قلنا في جوابه بلى سلمنا
ان الدال على الكلي من حيث هو هو دال عليه لا يدل على الجزئي لكن لم لا
لا يجوز ان يدل عليه لقرينة ملحقة كما في هذه الصورة فان الاعتبار
الدال على المجاوزة ههنا دال على جميع الجزئيات لقرينة لحوق العموم

المراد الاتعاظ الذي قيل ح
كالقدر المشترك ههنا ح

به وهو جواز الاستثناء منه فان جواز الاستثناء دليل العموم كما مرّ
والقياس من جملة الجزئيات لما عرفت فيكون داخلا فيه وادّعى ان هذا اشارة الى
وكون مما جواز الاستثناء دليل العموم فان قيل سلمنا ان الاية تدل
على الامر بالقياس لكن لا يجوز التمسك بها لانا التمسك بالعموم واشتقاق الكلمة
انما يفيد الظن والشارع انما اجاز الظن في المسائل العملية وهي الفروع بخلاف
الاصول لفرط الاهتمام بها قلنا في جوابه انا لا نم انها علمية لان المقصود
من كون القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعمليات
يكتفى فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره
وقد صرح به الامام في الحاصل وهو راى ابي الحسين وان كان الاكثرون قالوا
انه قطعي واما قول بعض الشارحين انه يكتفى فيها بالظن مع كونها علمية
لكونها وسيلة فباطل قطعا لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظنونة
وقد التزم في المحصول هذا السوال ولم يجب عنه الوجه الثاني من الوجوه
الاربعة التمسك بالسنة وهو قصة معاذ وابي موسى وهي قصة
مشهورة روي انه عليه السلام لما بعث معاذا وابا موسى الى اليمن قاضيين
كل واحد منهما في ناحية فقال لهما بم تقضيان فقالا في جوابه عليه السلام
اذا لم نجد الحكم في السنة نقيس الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق عملنا
به فقال عليه السلام اصبتما فصوّبهما الرسول صلى الله عليه وسلم
وذا يدل على حجية القياس قال السيد العبري هذا انما يدل
على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه اقول جعل القياس قرين
الكتاب والسنة الموجبين للعمل مع دلالة الحال على ان السوال عما منه
يستفاد الحكم الواجب عليهما القضاء به دليل واضح على انه موجب للعمل
قيل كان ذلك قبل نزول اكملت لكم دينكم اي اعترض الخصم
بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان لكون النص غير
وافية بجميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتنصيص على الاحكام فلا

يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص قلنا في جوابه ان التصويب
دال على كونه حجة مطلقا والاصل عدم التخصيص بوقت دون وقت
والمراد من الاكمال المذكور في الاية انما هو اكمال الاصول لعدم النص
على جميع الفروع اي لانا نعلم ان النصوص لم تشتمل على احكام الفروع
كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لاثبات تلك الفروع الوجه
الثالث من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك بالاجماع
وتوجيهه تحقيقه ان العمل بالقياس مجمع عليه فيكون حجة اما انه مجمع عليه
فلان علماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس رضي
الله عنهم عملوا بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم الباقون في ذلك فكل
ما كان كذلك كان مجمعا عليه فالقياس مجمع عليه اما ان علماء الصحابة قالوا
به فلان ابا بكر رضي الله عنه قال بالراي لانه قال في الكلالة حين
سئل عنه فقال اقول فيها براي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء
فمني ومن الشيطان الكلالة ما عدا الوالد والولد وكل من قال
بالراي قال بالقياس لان الراي هو القياس اجماعا فلان ابو بكر
رضي الله عنه قائلا بالقياس وايضا ان عمر رضي الله عنه امر ابا موسى
الاشعري لما ولي البصرة في عهده بالقياس لما روي عنه انه كتب اليه
في رسالته المشهورة اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برايك
وهذا صريح في القول بالقياس والراي وقال عمر ايضا في الجد
اقضي براي فيه وقد عرفت ان هو القياس وقال له عثمان رضي الله
عنهما في بعض الاحكام ان اتبعت رايك فسديد اي فرايك رشيد
وان تتبع راي من قبلك فنعم الراي وقال علي رضي الله عنه
اجتمع رايي وراي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن وقد رايت
الآن بيعهن وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الجد على ابن الابن
في الحجب اي حجب الاخوة فقال الا لا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل
ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب ابا فثبت صدور القياس عما قلناه

وهذا هو معنى قوله الدلالة ظنية ح

وهذا هو المراد بقوله المقصود العمل يكتفى الظن ح ح

الاشعري رضي الله عنهما

الكتاب ح وح

والكلام على زيد بن ثابت قوله الجد يحجب الاخوة ح

ونحوها من الوقايع الكثيرة المشهورة الصادرة عن اكابر الصحابة
التي لا ينكرها الا معاند ولم ينكر احد ذلك عليهم والا لاشتهر
انكاره ايضا فلما كان ذلك اجماعا فان قلت الاجماع السكوتي ليس بحجة
قلت قد تقدم ان محل ذلك عند عدم التكرار فراجعه قيل هولاء
العلماء من الصحابة الذين نقلتم عنهم العمل بالقياس قد ذموا الراي
والقياس ايضا ونقل ذلك الذم الينا اما ذم الراي فلما روي عن ابي بكر
رضي الله عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض
تقلني اذا قلت في كتاب الله برايي ونقل عن عمر رضي الله عنه انه قال
اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها
فقالوا بالراي فضلوا واضلوا واما ذم القياس فلما روي عنه ايضا
انه قال اياكم والمكايلة قيل له وما المكايلة قال المقايسة وعنه
ايضا انه كتب الى شريح وهو قاض من قبله اقض بما في كتاب الله
فان جاءك ما ليس فيه فاقض بما في سنة رسول الله فان جاءك ما ليس
فيها فاقض بما اجمع عليه اهل العلم فان لم تجد فلا عليك ان لا تقضي وعن
عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما قالا لو كان الدين يوخذ بالقياس لكان
المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال يذهب قراؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون
الامور برايهم وعنه ايضا انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتم
كثيرا مما حرم الله وحرمتم كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم
والمقاييس فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس فثبت بهذه الروايات
تصريح الصحابة بانكار الراي والقياس فلا يكون العمل بالقياس مجمعا عليه
قلنا في جوابه ان هولاء الذين نقل عنهم الذم هم الذين نقل عنهم
القول بالعمل به كما صرحتم في الاعتراض به فلا بد من التوفيق بين النقلين
بان يقال ان انكارهم وذمهم القياس كان حيث فقد شرطه واتفاقهم
على صحة القياس حيث استجمع الشرايط توفيقا بين الدليلين واعمالا لهما

ولو من وجه فيحمل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد هذا
الجواب اجمالي واما الجواب التفصيلي وهو ان المراد من قول
ابي بكر رضي الله عنه اي سماء تظلني الخ تفسير القران بالراي الذي هو
منهي عنه لقوله في كتاب الله اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف الفروع ومن
قول عمر رضي الله عنه ~~في القول الاول~~ اياكم واصحاب الراي ذم من
ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا شك ان العمل به مشروط بعدم النصوص
ومن قوله اياكم والمكايلة المقايسة والتخمين في قدر المبيع كما في المزابنة
لا القياس مطلقا وكتابه الى شريح ليس بنص في ذم القياس ومن قول
عثمان رضي الله وعلي كرم الله وجهه لو كان جميع الدين المراد به التنبيه
على انه ليس كل ما اتت به السنن على مقتضى القياس ومن قول ابن
عباس رضي الله عنهما يذهب الخ الراي المجرد عن اعتبار الشارع
ومن قوله اياكم والمقاييس عدم جواز القياس في اصول الدين كما اثبت
الواجب بدليل قوله انما عبدت الشمس الخ ومن قول ابن عمر ذم من ترك
السنة راسا وجعل الراي ملاك امر الدين والحق ترجيح الروايات
المقتضية للذم على الروايات الموجبة للعمل لان انكارهم فيها صريح
دون قولهم به هذا الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على حجية
القياس التمسك بالدليل المعقول وهو ان المجتهد اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية ثم وجد تلك العلة بعينها
في الفرع يحصل له بالضرورة ظن ثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول
الظن بالشيء مستلزم لحصول الوهم بنقيضه وح فلا يمكنه ان يعمل
بالظن والوهم لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا ان يترك العمل بهما
لاستلزامه ارتفاع النقيضين ولا ان يعمل بها بالوهم دون الظن لان
العمل بالمرجوح مع وجود الراجح ممتنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن
ولا معنى لوجوب بالقياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه
في تعريف الفقه والى هذا المصطاب ثراه بقوله ان ظن تعليل الحكم

فى الاصل بعلة يوجد فى الفرع يوجب ظن ثبوت ذلك الحكم فى الفرع
والنقيضان لا يمكن العمل بهما ولا الترك لهما والعمل بالمرجوح ممتنع
فتعين الراجح **فان قلت** لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضى العمل
بقول شاهد واحد فى غير الزنا وبشاهدين فيه اذا غلب على ظنه صدقه
او صدقهما وعلى من صدق المتنبى تصديقه **قلت** المدعى هو وجوب
العمل بالظن فيما لا يقتضى القاطع بخلافه كالقياس وما ذكر ما يدل القطع
على عدم جواز العمل فيه بمجرد الظن ثم المانعون العمل بالقياس مطلقا
احتجوا بوجوه ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة واجماع العترة
والمعقول البحت والمركب منه ومن المنقول والحصر فيها ظاهر لان
الدليل على حجية القياس اما نقلى صرف او عقلى صرف او مركب منهما والاول
ينقسم الى الثلاثة والثالث اى الاجماع انما يفيد عندهم لو عرف اهل
والممكن عرفانه الصحابة والعترة لان غيرهم منتشرون فى مشارق الارض
ومغاربها فلا يمكن معرفتهم فانحصرت ادلة القياس فى الستة
الوجه الاول التمسك بالكتاب واورد المصطاب ثراه منه
ايات خمس الاولى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدى
الله ورسوله وهو يدل على ان العمل بالقياس منهى عنه لكونه تقدما
بين يدى الله ورسوله والقياس تقدم فيكون منهيا عنه الثانية
قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يدل ايضا على عدم جواز العمل
بالقياس لان العمل به قول بالظن الذى هو غير العلم فيكون قولا بلا علم
الثالثة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وطريق التمسك فيها كما فى
الثانية الرابعة قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين فانه
يدل على اشتمال الكتاب على الاحكام الشرعية كلها وحينئذ فلا يجوز
العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص الخامسة قوله تعالى ان الظن
لا يغنى من الحق شيئا فان القياس لا يفيد الا الظن فلو كان الحكم الثابت
به حقا لكان الظن مغنيا عن الحق والاية تنفيه **قلنا** فى جوابه

عن جميع هذه الايات ان الحكم الحاصل من القياس مقطوع به والظن
انما وقع فى طريقه اى فى طريقه الموصل اليه كما مر تقريره فى حد الفقه
وفى هذا الجواب نظر لانه ليس شاملا للاية الاولى ولا للاية الرابعة
بل الجواب عن الاولى ان يقال لما امرنا الله تعالى ورسوله بالقياس
لم يكن القول به تقدما بين يدى الله ورسوله وعن الرابعة ان يقال
انه يستحيل ان يكون المراد منها اشتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية
من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث
المجمل سواء كان بوسط او بغير وسط وح فلا يلزم من ذلك عدم الاحتياج
الى القياس لان الكتاب على هذا التقدير لا يدل على بعضها الا بواسطة
القياس فيكون القياس محتاجا اليه هذا **الوجه الثانى** من الوجوه
الستة التمسك بالسنة وهو قوله عليه السلام تعمل هذه الامة برهة
بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
ضلوا واضلوا فانه يدل على ان العمل بالقياس ضلال فلا يجوز **الوجه
الثالث** من الوجوه المذكورة التمسك باجماع الصحابة وتحقيقه
انه نقل عن بعض الصحابة العمل بالقياس لما تقدم ايضا فى ادلة الجمهور
من غير نكير فيكون اجماعا منهم على عدم جواز العمل به **قلنا** فى جوابه
عن هذين الوجهين انهما معارضان بمثلهما اى انهما معارضان
بمثلهما اى الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع فان الخبر معاذ دال على جواز
العمل به واذا كانا معارضين فيجب التوفيق بينهما بان يحمل العمل
به على القياس الصحيح والانكار على القياس الفاسد **الوجه الرابع**
من الوجوه المذكورة التمسك باجماع العترة نقل الامامية
من الشيعة انكاره اى انكار القياس عن العترة يعنى اهل
البيت فيكون اجماعا منهم على ذلك واجماع العترة حجة كما مر فى
باب الاجماع **قلنا** فى جوابه ان نقل الامامية معارض بنقل
الزيدية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على

بدليل انه غير مشتمل على جميع الاحكام الفروعية الغير المحصورة والقضايا الهندسية والمباحث الرياضية وغيرها

بالقياس وعمل بعض الصحابة مع عدم ظهور انكار اجماعهم على جواز العمل به

العمل بالقياس على انه قد تقدم ان اجماعهم ليس بحجة الوجه الخامس
منها التمسك بالمركب من المعقول والكتاب تحقيقه انه اي العمل
بالقياس يؤدي الى الخلاف والمنازعة بين المجتهدين للاستقراء ولانه
تابع للامارات والامارات مختلفة ~~وانه يكون منهيا لقوله تعالى~~ ولا
تنازعوا فالمؤدي اليها كذلك قلنا في جوابه ان الاية انما وردت
في الآراء والحروب لقرينة قوله تعالى فتفشلوا وتذهب ريحكم واما
التنازع في الاحكام فجائز لقوله عليه الصلوة والسلام اختلاف
امتي رحمة الوجه السادس منها التمسك بالمعقول البحت
وتحقيقه ان مبنى القياس على الجمع في الحكم بين المتماثلين لاشتراكهما
في المصلحة الموجبة له وعلى الفرق في الحكم بين المختلفين في المصلحة و
على كون علة الاصل مستلزمة لحكمه حيث كانت في القياس الغير الجلي
وعلى كون الحكم في الفرع اولى من الاصل في القياس الجلي حيث
يكون استلزام العلة للحكم في الفرع اظهر من استلزامها للحكم في الاصل
والشرع لم يعتبر هذه المعاني لان الشارع فضل اي فرق بين
الازمنة في الشرف لانه فضل ليلة القدر والاشهر الحرم على غيرهما
وبين الامكنة كذلك لانه فضل الكعبة والمدينة على ساير الاماكن
مع استواء الزمان والمكان في الحقيقة وفرق ايضا بين الصلوات
في القصر فرخص في قصر الرباعية دون غيرها والازمنة والامكنة
والصلوات متماثلات فلم يجمع بين المتماثلات بل فرق بينهما وجمع
بين الماء والتراب في التطهير اي في جواز الطهارة بهما لان الماء
ينظف والتراب يشوه فلم يفرق بينهما واوجب التعفف اي غض
البصر على الحرة الشوهاء شعرها وبشرتها مع ان الطبع لا يميل اليها
دون الامة الحسناء التي يميل اليها الطبع مع ان علة التعفف
موجودة في صورة الامة الحسناء وكذلك اوجب قطع سارق المال
القليل دون غاصب المال الكثير مع ان تلك العلة موجودة في

مقتضية للمنازعة
والاختلاف و
المنازعة منهية ح

الشرعية ح

القدر ح

في الشرف ح

وانما مختلفان ح

وكذا سوى بين قتل الصيد عمدا
وقتله خطأ في الاحرام وسوى بين
الزنا والردة في القتل وسوى بين
القاتل خطأ والواطئ في الصوم
والمظاهر عن امرأته في ايجاب الكفارة
عليهم ح

١٥٥

الغصب فلم يعتبر استلزام العلة للحكم وجلد بقذف الزنا اي واوجب
الجلد على القاذف بالزنا وشرط فيه اي في اثباته شهادة اربع رجال
دون الكفر الذي هو اغلظ منه اذ لا يجلد بالقذف به ولا يشترط
في اثباته شهادة فلم يعتبر اولوية القياس واذا ثبت عدم هذه المعاني
في الشرع ثبت عدم اعتبار القياس شرعا وذلك ينافي القياس
قلنا في جوابه ان القياس انما يسوغ في الشرع حيث عرف المعنى المشترك
الموجب للقياس فلا يرد نقضا وفصل الشارع بين الصور المتماثلة
جاز ان يكون لانتفاء المعنى المشترك الصالح للعلية المقتضية للاشتراك
في الحكم او لوجود المانع وجمعه بين المختلفين لاشتراكهما في العلة المعتبرة
شرعا فان المختلفات لا يمنع اشتراكهما في صفات واحكام وايضا يجوز اختصاص
كل بعلة تقتضي حكم المخالف الآخر فان العلل المختلفة يجوز ايجابها حكما
واحدا في محال المختلفة وتخلف الحكم عن العلة المعتبرة ممنوع لجواز ان لا يعرف
العلة المعتبرة ونظن غيرها اياها المسئلة الثانية في ان تنصيص
الشارع على علة الحكم هل يفيد الامر بالقياس ام لا قال النظام
وابو الحسين البصري وبعض الفقهاء وكذا الامام احمد ان التنصيص
بالعلة اي تنصيص الشارع على علة الحكم امر منه بالقياس مطلقا
بمعنى انه بمنزلة ورود الشرع بايجاب التعبد به سواء كان علة للفعل
كقوله تصدقوا على هذا لفقره او للترك كقوله حرمت الخمر لاسكارها والمختار
عند المصنف طاب ثراه انه ليس كذلك اي ليس بامر بالقياس اصلا وعليه
الجمهور وفرق ابو عبد الله البصري بين الفعل والترك فقال ان كان
النص على علة الفعل بان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن
امرا بالقياس فلا يكفي ذلك في ايجاب الفعل ولا في ندبيته اين وجدت
وان كان النص على علة الترك بان كانت علة للتحريم كان امرا بالقياس فيكفي
في تحريم الفعل اين وجدت والصحيح عند الامام والآمدي واتباعهما انه
لا يكون امرا به مطلقا بل لا بد في القياس من دليل يدل عليه ونقل الآمدي

كأبي بكر الرازي
والكرخي ح

علية الاسكار اى فانه يحتمل

عن اكثر الشافعية لنا على المختار انه اى الشارع اذا قال مثلا حرمت
الخمر لكونها مسكرة فانه يحتمل ان يكون علة الحرمة هو الاسكار مطلقا
حتى يثبت التحريم فى كل ما يسكر ويكون امرا بالقياس كما هو مذهبكم
ويحتمل ان يكون عليه اسكارها اى ويحتمل ان يكون علية اسكار الخمر
بحيث يكون قيد كونه مضافا الى الخمر معتبرا فى العلية فلا يثبت به
التحريم فى كل مسكر فلم يكن امرا بالقياس لانتفاء التعدية واذا احتمل
كلا منهما امتنع الجزم بالامر بالقياس واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم
اعنى علة الترك امرا بالقياس لم يكن فى غيره اعنى علة الفعل لعدم القايل
بالفصل وهو المقصود ولقائل ان يقول هذا الدليل بعينه يقتضى امتناع القياس
عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به ايضا قيل الاحتمال الثانى
ساقط بحسب العرف اذ الاغلب على الظن عرفا عدم التقييد بالمحل
الذى نص على عليته بدليل ان الاب اذا قال لابنه لا تاكل هذه الحشيشة
فانها سم اقتضى العرف منعه عن اكل كل حشيشة يكون سما ولم يقتض تخصيص
المنع بتلك الحشيشة واذا سقط ثبت سقوط التقييد فى العرف ثبت سقوط
فى الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا كان
ساقطا شرعا كانت العلة هى الاسكار مطلقا فكان امرا بالقياس كما هو مذهبنا
وهو المطلوب قلنا فى جوابه سلمنا سقوط التقييد شرعا لكن لا يلزم
من مجرد التنصيص على العلة الامر بالقياس ما لم يدل دليل على وجوب الحاق
الفرع بالاصل للاشتراك فى العلة اعنى الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس فلا يلزم مطلوبكم وهو معنى قوله فالتنصيص لا يفيد وحده
قيل لو قال الشارع علة الحرمة اى حرمة المشروب الاسكار من
حيث هو اسكار يندفع الاحتمال المذكور ويكون امرا بالقياس وهذا هو
التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال اذ الاحتمال ينافى التنصيص قلنا
فى جوابه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن ايضا امرا بالقياس لان هذه الصيغة
مقتضية لثبوت الحرمة فى جميع صور الاسكار بالنص دون القياس وهو

١٥٦

المراد بقوله فيثبت الحكم فى كل الصور بالنص واستدل الفارق بين
الفعل والترك على مذهبه بان من ترك اكل رمانة لحموضتها وجب عليه ان
يترك كل رمانة حامضة ومن اكل رمانة ~~حامضة~~ لحموضتها لا يجب عليه ان ياكل
كل رمانة حامضة واجيب عنه بان الترك ربما كان للحموضة المخصوصة
بهذه الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان الاكل بهذه الرمانة المخصوصة
جاز ان يكون لحموضتها مع ميل الطبيعة اليها وقيام الاشتهاء الصادق وخلاء
المعدة عن غيرها فلا يوجب الكلية اكل سائر الرمانات لان هذه القيود
باسرها لم يوجد فى غيرها قال السيد العبرى اعلم ان فى تحرير المذاهب
فى هذه المسئلة وتقريرها خبطا اما فى التحرير فلان النظام لما كان ممن
احال القياس كيف يجوز التنصيص على العلة امرا بالقياس بل لعل
مراد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم من حيث هى كاف فى الحكم
بثبوت الحكم بها فى غير محل الحكم المنصوص وهذا الكلام حق لكنه اثبات
الحكم فى جميع محالها بالنص لا بالقياس لما عرفت واما فى تقريره فلانه لا حاجة
الى هذه التطويلات اذ يكفى فى ابطال كونه التنصيص بالعلة امرا بالقياس
ان يقال ان الشارع ان نص على علة الحكم من حيث هى كان الحكم ثابتا
فى جميع محالها بالنص دون القياس كما مر وان نص عليها بحيث
يكون للقيد بالمحل مدخل فى العلية لم يتأت القياس لامتناع تعديته
واياما كان لم يكن امرا بالقياس وهو المطلوب انتهى كلامه رحمه الله اقول
تعييف طريق الاستدلال ليس من دأب المناظرة على ما لا يخفى على من له
دخل فى تتبع الاداب نعم ذلك لا يليق بايجاز المصطلح مع انه لا
خبط هذا المسئلة الثالثة فى بيان اقسام القياس
القياس اما قطعى وهو القياس الذى علم علة الحكم فى الاصل وعلم
وجودها فى الفرع فيعلم منهما ثبوت الحكم فى الفرع او اما ظنى
وهو القياس الذى ظن علة الحكم فى الاصل وظن وجودها فى الفرع
او علم احدهما وظن الاخر فيظن منهما وجود الحكم فى الفرع اذا علمت هذا

يكون الفرع بالحكم اولى

فنقول القياس ان كان يقينيا يمتنع ان يكون حكم الفرع اقوى من حكم
الاصل اذ لا درجة للاعتقاد اقوى من اليقين وان كان ظنيا فلا يمتنع ذلك
بل جاز ان يكون الحكم فى الفرع اولى من الحكم فى الاصل اى يكون استلزام
العلة الجامعة لحكم الفرع اظهر من استلزامها لحكم الاصل كتحريم الضرب
اى كقياس تحريم الضرب على تحريم التافيف فان استلزام وجوب احترام
الوالد لحرمة ضربه اظهر من استلزامه لحرمة التافيف او مساويا اى وجاز
ان يكون ثبوت الحكم فى الفرع مساويا لثبوته فى الاصل على معنى ان استلزام
العلة الجامعة لحكم الفرع مساو فى الظهور لاستلزامها لحكم الاصل كقياس
الامة على العبد فى السراية اى فى سراية العتق اذا اعتق الموسر البعض من البعض الى الكل
فان المشترك بينهما تشوف الشارع بالعتق وليس استلزامه لاحدى
السرايتين اظهر من استلزامه للاخرى وجاز ان يكون او ادون اى
وجاز ان يكون حكم الفرع ادون من حكم الاصل اى يكون استلزام العلة
المشتركة لحكم الفرع اخفى من استلزامه لحكم الاصل كقياس البطيخ
على البر فى الربا لان علة الربا فى المطعومات هو الطعم والاقتيات
وهو فى البر اكثر مما فى البطيخ • قال السيد العبرى اعلم ان لفظة
الفاء فى قوله فيكون الفرع مشعرة بان اولوية الحكم فى الفرع فى الاصل
على المعنى مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك اذ جاز ذلك فى القياس
اليقينى ايضا لكون اليقينيات ربما يتفاوت بالظهور والخفاء كما اورد
وهذا حق ولكن لا نم اشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لترتيب ما دخل
عليه على التقسيم السابق مع ان ما ذكره يخالف ما ذهب اليه فى صدر شرح
المسئلة وقال الاسنوى الفاء متفرع على القياس من حيث
هو وليس متفرعا على القياس الظنى وان اوهمه كلام المص انتهى كلامه
قيل دلالة تحريم التافيف على تحريم الضرب ليس من القياس اذ
تحريم التافيف يدل على تحريم انواع الاذى عرفا فيكون حقيقة عرفية
فيه فيكون ذا استفادا من النص لا القياس ورد المصطاب ثلاثة

قوله او مساويا او قوله او ادون وسمى هذان القسمان
بالقياس فى معنى الاصل وسميان ايضا بالقياس
الجلى وهو ما قطع فيه بنفى تاثير الفارق بين
الاصل والفرع فانا نقطع بان الفارق
بين العبد والامة وهو الذكورة والانوثة
لا تاثير لها فى احكام العتق واما الادون
فهو الاقيسة التى تشغلها الفقهاء فى
مباحثهم كقياس البطيخ الخ

انتهى كلامه

بقوله

157

بقوله ويكنيه اى ذلك القول قول الملك اذا استولى على عدوه للجلاد
مشيرا اليه اقتله ولا تستخفه فان النهى عن الاستخفاف مع الامر بالقتل
دليل على انه ليس مدلوله عرفا فيكون ثابتا بالقياس قال السيد
العبرى وفيه نظر لان ما ذكره لا ينافى ما سبق بل لو قال يكنيه قول الملك
اقتله ولا تقل له اف لصح انتهى لا خفاء فى ضعف نظره لان حاصل قوله
لا تقل اف النهى عن الاستخفاف به لظهور ان ليس المراد الاصلى به صورة هذا
التلفظ نعم يتاتى ان يقال هذا الجواب لا يطابق السؤال المدعى اصلا اما
لان الكلام فى نقل التافيف لا فى نقل الاستخفاف ولا يلزم من عدم النقل
فى لفظ عدم النقل فى اخرى فلو قال ولا تقل له اف لاستقام اولان
النهى عن الاستخفاف او التافيف لا يدل على تحريم القتل نصا بل ظاهرا
نعم غايته ذلك انه صرح بمخالفة الظاهر وامر ببعض انواع الاستخفاف ونهى
عن الباقى لغرض فالاولى فى الجواب منع النقل وبه اجاب الامام
قيل لو ثبت تحريم الضرب قياسا على تحريم التافيف لما قال به اى
بتحريم الضرب منكره اى من ينكر القياس واللازم باطل لكون حرمة الضرب
متفقا عليها عند القائل بالقياس وعند منكره قلنا فى جوابه المنكرون
انما انكروا القياس الخفى الظنى والجلى القطعى لم ينكر عنه احد قيل
ان نفى الادنى يدل على نفى الاعلى عرفا كقولهم فلان لا يملك الحبة
فانه يدل بحسب العرف على انه لا يملك دينارا ولا درهما والا لزم اثبات
المنفى وكقولهم فلان لا يملك النقير وهى النقرة على ظهر النواة والقطمير
وهو ما فى شقها هكذا قاله فى الحصول ولكن المذكور فى الصحاح
ان الذى فى شقها هو الفتيل واما القطمير فهو القشرة التى عليها
فانه يدل على انه لا يملك شيئا اصلا واذا كان كذلك كان تحريم التافيف
الذى هو ادنى دالا على تحريم الضرب الذى هو اعلى فلا يكون مستفادا
من القياس قلنا فى جوابه اما الاول اى المثال الاول فلانه
نفى الجزء كالحبة مثلا يستلزم نفى الكل كالدينار والدرهم واما الثانى

انما دل فيه نفى الادنى على نفى الاعلى لكونه
الادنى وهو الحبة جزءا للاعلى الخ

وهو التقييد والقطع فلان النقل فيه ضرورة للقطع بانه ليس المراد الحقيقة
بل المراد عدم تمكن شي ما ولا ضرورة هنا اذ الحقيقة مرادة المسئلة
الرابعة في بيان ما يجري فيه القياس من المسائل وما لا يجري فيه
القياس منها القياس يجري في جميع الشرعيات حتى في الحدود كايجاب
الحد على اللائط قياسا على الزاني والجامع ادخال فرج في فرج مشتهى قصدا
وحتى في الكفارات والرخص والتقديرات اذا وجدت شرايط القياس
فيها هذا هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وقالت الحنفية رحمهم الله
لا يجوز القياس في هذه الاربعة قال الاسنوي في شرحه رايت في باب
الرسالة من كتاب البسيط للجنرم في الرخص ولاجل ذلك اختلف جواب
الشافعي في جواز العرايا في غير الرطب والعنب قياسا انتهى كلامه وذهب
الجبائي والكرخي الى ان القياس لا يجري في اصول العبادات كايجاب الصلوة
بالايماء في حق العاجز عن الاتيان بها بالقياس على ايجاب الصلوة قاعدا
في حق العاجز عن القيام والجامع بينهما هو العجز عن الاتيان بها على الوجه
الاكمل وصحح الامدي وابن الحاجب انه لا يجري في جميع الاحكام لانه يثبت
فيها ما لا يعقل معناه كالدية استدل المصنف رحمه الله على الجواز العمل
بان الادلة الدالة على حجية القياس عامة غير مختصة بنوع دون نوع
مثال الحدود قطع النباش قياسا على السارق والجامع اخذ المال
الغير خفية قال الشافعي رضي الله عنه وقد كثرت اقيستهم فيها
حتى عدوها الى الاستحسان فانهم زعموا فيما اذا شهد اربعة على شخص
بانه زنى بامرأة وعين كل شاهد منهم زاوية انه يحد استحسانا مع انه
على خلاف العقل فلان يعمل فيما يوافق العقل اولى ومثال
الكفارات ايجابها على قاتل النفس عمدا بالقياس على المخطي قال
الشافعي رضي الله عنه ولانهم اوجبوا الكفارة في الافطار بالاكل قياسا
على الافطار بالجماع وفي قتل الصيد عمدا قياسا على قتله خطأ والحنفية
حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا ان هذا ليس بقياس وانما
هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة وبذلك ينفعهم

وانما يجري القياس في الحدود والكفارات وسائر الشرعيات

لعموم الدلايل الدالة على جواز العمل بالقياس الخ

ايجاب ح

١٥٨

فانه قياس من حيث المعنى لوجود شرايط القياس فيه ولا عبرة
بالتسمية واما الرخص فقد قاسوا فيها وبالغوا لانه قال الشافعي
رضي الله عنه فان الاقتصار على الاحجار في الاستنجاء من اظهر الرخص
وهم قد عدوه الى كل النجاسات قال واما المقدرات فقد قاسوا
فيها حتى ذهبوا الى تقديراتهم في الدلو والبير يعني انهم فرقوا في
سقوط الدواب اذا ماتت في الابار فقالوا في الدجاجة ينزح
كذا وكذا دلوا وفي الفارة اقل من ذلك وليس هذا التقدير عن نص
ولا اجماع فيكون قياسا واحتجت الحنفية على الحدود بقوله عليه الصلوة
والسلام ادرؤا الحدود بالشبهات والقياس شبهة لا دليل قاطع
وعلى المقدرات بان العقول لا تهتدي اليها وعلى الرخص بانها منح
من الله تعالى فلا يتعدى بها مواردها وعلى الكفارات بانها على خلاف
الاصل لانها ضرب والدليل ينفي الضرر والجواب انه منقوض بما قلناه
وكذا يجري القياس في العقليات عند اكثر المتكلمين يعني ذهب اكثرهم
الى جواز اجراء القياس فيها اذا تحقق فيها جامع عقلي ويسمونه
الحاق الغايب بالشاهد بجامع عقلي كالعلة والحد والشرط والدليل وهي اربعة عندهم بالعلة كقولهم
عالمية الغايب معللة بالعلم قياسا على الشاهد والحد كقول القايل حد
العالم غايبا من له العلم قياسا على الشاهد والشرط كقولنا العلم يتغلب
~~شرط الحيوة قياسا على الشاهد~~ شرط العلم والارادة في الشاهد وجود
الحيوة فكذلك في الغايب والدليل كقولنا التخصيص والاتقان يدلان
على ارادة الفاعل وعلمه في الغايب قياسا على الشاهد وانما يجري القياس
فيها اذا القياس قد ذكروه يقينيا مفيدا لليقين فجاز ان يستدل به
في العقليات وكذا القياس يجري في اللغات عند اكثر علماء الادباء
اهل العربية يعني ذهب اكثر اهل الادب الى جواز القياس في اللغات
كما نقل عنهم ابن جني في الخصايص وقال الامام هذا انه الحق قال وذهب
اكثر اصحابنا واكثر الحنفية الى المنع واختاره الامدي وابن الحاجب وجزم

الجامع ح

الحد او الشرط او الدليل

الامام فى المحصول فى كتاب الاوامر والنواهى فى اخر المسئلة الثانية
وقد حرر بن الحاجب محل الخلاف وحاصله ان الخلاف لا يأتى فى الحكم الذى
يثبت بالنقل تعميمه لجميع افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول
ولا فى الاسم الذى ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل
واسامة او مشتقا كضارب ومضروب ولا فى اعلام الاشخاص كزيد و
عمرو فانها لم توضع لها لمناسبة بينها وبين غيرها وانما محل الخلاف
فى الاسماء التى وضعت على الذوات لاجل اشتمالها على معانى مناسبة
للتسمية يدور معها الاطلاق وجودا وعدما وتلك المعانى مشتركة بين
تلك الذوات وبين غيرها فهل يجوز على رأى اطلاق تلك الاسماء على غير
مسمياتها لاشتراكها معها فى تلك المعانى وذلك كتسمية النبيذ خمرا لاشتراكه
مع عصير العنب فى الاسكار وكذلك تسمية اللائط زانيا والنباش سارقا
وفائدة الخلاف فى هذه المسئلة ما ذكره الامام فى المحصول وهو صحة الاستدلال
بالنصوص الواردة فى الخمر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللائط
والنباش واحتج المجوزون بعموم قوله تعالى فاعتبروا وبان اسم الخمر مثلا
دائر مع صفة الاسكار فى المعتصر من ماء العنب وجودا وعدما فدل
على ان الاسكار هو العلة فى اطلاق الاسم بحيث وجد الاسكار حصل
الاطلاق والا تخلف المعلول عن علته واعترض الخصم بانه انما
يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم اذا كان تعليل التسمية
من الشارع لان صدور التعليل من احاد الناس لا اعتبار به
ولهذا لو قالت اعتقت غانما لسواده لم يعتق غيره من السود وحينئذ فيتوقف
المدعى على ان الواضع هو الله تعالى واجاب فى المحصول بانا بينا ان اللغات
توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قدمه فى اللغات فانه اختار الوقف لا التوقيف
واحتج المانع بالنقض بالقارورة وشبهها فان القارورة مثلا انما سميت
بهذا الاسم لاجل استقرار الماء فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل فى الحياض والانهار
مع انها لا تسمى بذلك دون الاسباب يعنى ان القياس لا يجرى فى اسباب الاحكام

على المشهور كما قاله الامام فى المحصول وصححه الامدى وبن الحاجب وذهب اكثر
الشافعية كما قاله الآمدى الى الجواز وقال ان هذا الخلاف يجرى فى الشروط
وقال ابن برهان فى الاوسط انه يجرى فيهما وفى المحال ايضا فقال يجوز
القياس فى الاسباب والشروط والمحال عندنا خلافا لابى حنيفة رضه الله تعالى
مثال المسئلة ان يقال الزنا سبب لايجاب الحد لعلة كذا فكذلك
اللواط بالقياس عليه واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثلا
فى كونه موجبا للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان
لمعنى مشترك كان الموجب للحد هو ذلك المشترك وح يخرج الزنا واللواط
عن كونه موجبا لان الحكم لما اسند الى القدر المشترك استحال مع ذلك اسناده
الى خصوصية كل واحد منهما وح فلا يصح القياس لان من شرط بقاء حكم
الاصل وهو غير باق هنا وفى هذا الدليل بحث يطول ذكره ودون
العادات اى لا يجرى القياس ايضا فى الامور العادية لانه انما يجرى
فيما يعلم علة الحكم قطعا او ظاهرا وطريقة العادة والخلقة كاقل الحيض
واكثره واقل الحمل واكثره لا يعلم اسبابها لا قطعا ولا ظاهرا فوجب
الرجوع فيها الى قول الصادق دون القياس ولانها تختلف باختلاف
الاشخاص والازمنة والامزجة ولا نعرف اسبابها ولما فرغ المصنف
طاب ثراه وجعل الجنة مأواه من بيان القياس شرع فى بيان اركانه
وقال

الباب الثانى

من الكتاب الرابع من الكتب
السبعة فى بيان اركانه اى اركان القياس وتعريفها وهى اربعة
الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل فان قلت
الحكم ... وهو حكم الفرع قلنا لانه نتيجة القياس فلو كان من اركانه توقف
القياس عليه وهو دور وفيه نظر اذ ثمرة القياس انما هو العلم بالحكم لا
تحقق الحكم فالاولى ان يجاب بان حكم الفرع فى الحقيقة هو حكم الاصل وان
كان غيره باعتبار المحل لما تقدم فى تعريف القياس ثم ان المصنف طاب ثراه وجعل
الجنة مأواه لما بين الحكم فى اول الكتاب لم يتعرض هنا الى بيانه واقتصر على بيان

أجاب الآمدى بان حكم الفرع ...

بيان الاركان الثلاثة فقال انه اذا ثبت الحكم فى صورة اى حكم مختلف فيه فى صورة لمشترك اى لامر مشترك بينها وبين صورة اخرى كثبوت الحرمة فى الخمر للاسكار المشترك بينها وبين النبيذ تسمى الاولى اى فان الصورة الاولى وهى الخمر تسمى اصلا والصورة الثانية وهى النبيذ تسمى فرعا والمشترك بينهما وهو الاسكار يسمى علة وجامعا وهذا اصطلاح الفقهاء وجعل المتكلمون دليل الحكم فى الاصل اصلا اى جعل المتكلمون الاصل هو دليل الحكم فى الذى سميناه اصلا كالدليل الدال على تحريم الخمر فى مثالنا وقياسه ان يكون فرعه المقابل له هو حكم المحل المشتبه به كتحريم النبيذ وفى بعض الشروح ان فرعه المقابل له هو حكم المحل المشتبه كتحريم النبيذ قال وهو صحيح ايضا لان فرع الفرع فرع فعلى هذا تتفق الاصطلاحات فى تعقل المصطلح ثم جعل الجنة ماواه انما احمل بيان فرعه لذلك وما قال انه محل الاتفاق عنه لان الفرع فى الاول هو المحل المشتبه لا حكمه وقال الامام فى المحصول القياس مشتمل على اصلين وفرعين فالحكم الذى فى الصورة الاولى كتحريم الخمر اصل للعلة فيها والعلة فرع عنه واما فى الصورة الثانية وهو النبيذ فان الامر بالعكس اى يكون العلة التى فيه اصلا للحكم والحكم فرع عنها وهذه الاصطلاحات راجعة الى قولنا الاصل ما ينبنى عليه غيره فاما رجوع الاولين اليه فظاهر واما الثالث فلان اثبات علة الحكم فى الخمر متوقف على الحكم لانا ما لم نعلم ثبوت الحكم لا نطلب علته بخلاف النبيذ فان اثبات الحكم فيه متوقف على العلة لكن هذا انما يظهر فى العلة المستنبطة خاصة ثم لما بين المصطلح ثم جعل الجنة ماواه الاركان الثلاثة تبيينا اجماليا شرع فى تبيينها مفصلة فقال وبيان ذلك فى فصلين اى اركان القياس فى فصلين

الفصل الاول

فى تعريف العلة وبيان اقسامها واحكامها قدم البحث عنها على سائر الاركان لانها الركن الاعظم والاوفر بحثا وتدقيقا وقد اختلفوا فى تفسيرها و المختار عند الامام والمص لكنهما انها هى المعرف للحكم دون الموجب له والداعى للشارع اليه لما مر ان الحكم عندهم خطاب الله تعالى الذى هو كلامه القديم فيمتنع تعليله بشىء من العلل قيل وفيه نظر فان **قيل** العلة ربما يكون مستنبطة والمستنبطة عرفت به اى بالحكم لان معرفة كونها علة للحكم متوقف على معرفة الحكم بالضرورة فلو عرف الحكم بها لكان العلم بالحكم متوقفا عليها فيدور **قلنا** فى جوابه تعريفه اى تعريف الحكم للمستنبطة انما هو فى الاصل وتعريفها اى تعريف العلة المستنبطة للحكم انما هو فى الفرع والتحقيق فيه ان الحكم فردين احدهما حكم الاصل والثانى حكم الفرع فحكم الاصل هو المعرف للعلة المستنبطة وحكم الفرع هو المعرف بالعلة المستنبطة فلا دور لا يقال الحكمان متماثلان فما يكون معرفا لاحدهما يكون معرفا للآخر لان حكم الامثال واحد لانا نقول الامثال قد تختلف بالجلاء والخفاء وان اشتركت فى الماهية ولوازمها فجاز كون احد المتماثلين اجلى من الاخر فيعرف ما يعرف الاخر **والنظر** الكاشف عن مباحث العلة يقع فى اطراف ثلثة **الطرف الاول** فى بيان الطرق الدالة على العلية اى على كون الجامع علة وهى تسعة النص والايماء والاجماع والمناسبة والشبه والدوران والتقسيم والطرد وتنقيح المناط

الطريق الاول النص الدال على العلية صريحا وهو قسمان قاطع وظاهر والقاطع وهو الذى لا يحتمل غير العلية بل يكون صريحا فيها ثم ان للقاطع الفاظا منها كى كقوله تعالى فى الفىء كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم والمعنى ان الفىء الذى افاءه الله تعالى على رسوله انما وجب تخميسه وصرفه الى المصارف المثبتة فى الآية كيلا يكون دولة اى كيلا يتداوله الاغنياء بينهم فلا تحصل للفقراء منه شىء والدولة بفتح الدال وضمها ما يدول ويدور للانسان من الجد والجمع دولات ودول وقال ابو عبيدة بالضم اسم لشىء يتداول بعينه ومنها لاجل كذا او من اجل كذا وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم انما جعل الاستيذان لاجل البصر اى انما جعل واجبا فى الشرع لاجل حفظ

غيرهما اى بين ج

وهو المراد بقوله والامام الحكم فى الاولى اصلا و العلة فرعا ج

قال الغزالى العلة هى الوصف المؤثر فى الاحكام ... وقالت المعتزلة ... بجعل الشارع لا لذاته وقالت ... الحكم ... الذاتية فى الحكم وهو مبنى على التحسين والتقبيح وقال الآمدى ... وابن الحاجب ... انها المشتمل على حكمة ... ان يكون مقصودا للشارع من شرع الحكم

لان الكلام اما فى الطرق الدالة على العلية او فى الطرق الدالة على ابطالها او فى اقسام العلة ج ج

وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ج ج ج

البحر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه عند الدخول فى دار الغير قوله عليه السلام انما نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة اى انما نهيتكم عن ادخارها لاجل التوسعة على الطائفة التى قدمت المدينة فى ايام التشريق والدافة بالدال المهملة جماعة يذهبون بها لطلب الكلاء فى سنة القحط مشتقة من الدفيف وهو الدبيب اى السير اللين والدافة فى الحديث القافلة السائرة كذا فى شرح المختصر المنتهى وفى الصحاح يدفون نحو العدو اى يدنون ومنها ما ذكره الامام فى المحصول وهو قولنا لعلة كذا او لسبب او لموجب او لموثر واهمل المصنف ذلك وجعل الجنة الا واه لانه فى معنى لاجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما النص الظاهر فثلاثة الفاظ وهو الذى يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا فثلاثة الفاظ احدها اللام كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان ائمة اللغة قالوا اللام للتعليل وقولهم فى الالفاظ حجة وانما لم يكن قاطعا لاحتماله الملك والاختصاص وغيرهما من المعانى المذكورة فى النحو واعترض الخصم بان اللام فى لجهنم فى الاية وفى للموت والخراب فى الشعر ليست للتعليل واجاب المصنف عنه وجعل الجنة ماواه بقوله واللام فى قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وفى قول الشاعر لنا ملك ينادى كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب للعاقبة اى لبيانها مجازا لتعذر الحمل على الحقيقة اذ جهنم ليست علة للخلق ولا الموت والخراب علتين للولادة والبناء ولم يحمل على الاشتراك لان المجاز خير منه ووجه العلاقة ان عاقبة الشئ مترتبة عليه فى الحصول كترتب العلة الغائية على معلولها والثانى من اقسام الظاهر لفظة ان مثل قوله صلى الله عليه وسلم وزاده فضلا وشرفا لديه فى حق المحرم الذى وقصته ناقته لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا جعل ان بما بعدها علة لتحريم تطييبه وقد ترد لغير التعليل مجازا كما فى قوله ان زيدا قائم فانها لمجرد التاكيد والتحقيق وفى كونها

مجازا

قوله والظاهر عطف على قوله القاطع وقوله اللام خبر مبتدا محذوف تقديره منه اللام وان والباء موضوعة

مجازا فى ذلك نظر كذا ذكره السيد العبرى رحمه الله فان قلت كلامه هنا مخالف لكلامه سابقا فى النوع الاول من انواع الايماء فانه قد مثل له هو مع الامام بهذا المثال بعينه على عكس ما قرره هنا قلت فى المثال جهتان جهة تدل على التعليل بالصريح وهى ان وجهة تدل عليه بالايماء و

١٦١ هو ترتب الحكم على الوصف بالفاء فصح التمثيل به للنص تارة وللايماء اخرى قال التبريزى فى التنقيح والحق ان ان لتاكيد مضمون الجملة ولا اشعار لها بالتعليل ولهذا يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم والثالث لفظة الباء مثل قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم اى بسبب الرحمة لنت لهم جعل الباء مع ما دخلت عليه علة للين المنسوب الى الرسول عليه السلام قال الامام فى المحصول واصلها الالصاق ولكن العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل فيها معنى الالصاق فحسن استعمالها فيه مجازا وهذا الكلام صريح فى انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحينئذ فلا يكون ظاهرا فيه وهو هذا هو الحق وزاد الشيخ ابن الحاجب على الثلاثة المذكورة قولنا ان كان كذا وكذا ترتب الحكم على الوصف الطريق الثانى من الطرق الدالة على علية الوصف هو الايماء وهو النص الذى يدل على العلية لا بالصريح بل لاقتران الوصف المذكور فيه بحكم لو لم يكن ذلك الوصف او نظيره للتعليل لكان اقترانه به بعيدا عن كلام الشارع كما سنبين لك ان شاء الله تعالى وهو اى الايماء خمسة انواع النوع الاول ترتب الحكم على الوصف بالفاء اى بواسطة لفظ الفاء ويكون الفاء اما فى الوصف والحكم متقدم عليه او يكون فى الحكم والوصف متقدم عليه وذلك اما فى كلام الشارع او فى لفظ الراوى اى فى كلام مهما فهذه ثلثة اقسام الثانى مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والاول مثل قوله عليه السلام فى المحرم المذكور لا تقربوه طيبا الحديث ومثل قوله عليه السلام فى الشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما والثالث كقول ابى هريرة رضى الله عنه زنى ماعز فرجم فالترتيب

ابدل على ان ما رتب عليه الحكم علة للحكم منه

في هذه الصور يدل على العلية لان الفاء للتعقيب وحينئذ يلزم ان يثبت
الحكم عقيب ما رتب عليه فيلزم سببيته للحكم اذ لا نعني بها سوى ذلك قاله
السيد العبري وفيه نظر لان هذا لا يتمشى في المثال الثاني انتهى ويمكن اولى
يمكن دفع ذلك بتغيير التقرير وهو ان يقال الفاء تدل على الترتيب
وضعا ودلالتها على العلية انما يستفاد بطريق النظر والاستدلال من
الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث او بالعكس وكلاهما حسن
لان الباعث متقدم في العقل متاخر في الوجود في الخارج فجوز ملاحظة
الامرين دخول الفاء في كل من الحكم والعلة فان قلت الفاء في رجم دخل
على الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود قلت الباعث
قد يتقدم في الوجود كما في مثل قعدت عن الحرب جبنا فان قلت
المص جعل الاقسام من الايماء وغيره مما صرح فيه بالعلية فما التوفيق
قلت لما احتاجت دلالتها على العلية الى النظر لم يكن وضعه صريحة فلذا
جعله المصطاب تراه وجعل الحنفية ماء وايه من الايماء ولما دلت على الترتيب
بالوضع جعله غيره من اقسام ما يدل عليه بوضعه فان قلت لم قدم
المص مثال القسم الثاني على مثال الاول والاول على الثالث قلت
لان دخول الفاء في كلام الشارع ابلغ في افادة العلية منه في كلام الراوي
لجواز تطرق الخلل الى كلام الراوي دون كلام الشارع فلذلك اخر الثالث
عن الاولين ودخولها في كلام الشارع على الحكم ابلغ من دخولها فيه على
الوصف لان اشعار العلة بالمعلول اقوى من اشعار المعلول بالعلة
فلذا قدم الثاني على الاول هذا فرع اي هذا فرع على كون ترتب الحكم
على الوصف بالفاء يقتضي العلية اعلم ان هذا تفريع على شيء غير مذكور فان كلامه
الآن في ان ترتب الحكم على الوصف بدون الفاء هل يكون علة مطلقا ام لا
بد من المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب المذكور يقتضي العلية
ولم يتقدم له ذكر هنا ولا في المحصول بل تقدم فيهما ما يقتضي عكسه
فان اشتراطه للفاء دليل على انه بدونها لا يفيد فان قلت انما لم يذكره

اولا

١٦٣

اولا لكونه يعلم من هذا الفرع قلت يلزم حينئذ ان يكون الفرع اصلا
لما قبله لا فرعا عليه واقرب ما في تصحيح كلامه نور الله ان يقال معناه اذا
ثبت ان الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المجرد
عن الفاء مقتضيا للعلية ايضا ام لا واذا قررناه اياها فهل يشترط
في الوصف ان يكون مناسبا ام لا وحاصل الكلام ان المختار عنده ان
الترتيب بدون الفاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل اذا كان
مناسبا اي قيل لا بد من المناسبة وهو مختار الآمدي وابن الحاجب مع
ترجيحهما ان ما عدا هذا النوع من انواع الايماء وهو ترتيب الحكم على الوصف
لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصطاب تراه وجعل الحنفية ماويه
ثم استدل على مذهبه بقوله لنا انه لو قيل اي لو قال قائل اكرم
الجاهل واهن العالم قبح اي لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبحه
لمجرد الامر باكرام الجاهل واهانة العالم فانه اي الامر باكرام الجاهل قد
يحسن لدينه او شجاعته او نسبه او سوابق نعمه وكذلك الامر باهانة
العالم قد يحسن ايضا لفسقه وخبثه ودناءة نسبه وخسته وسوء
خلقه واذا لم يكن القبح لمجرد الامر فهو اي ذلك القبح لسبق التعليل
اي لكونه يسبق الى الافهام تعليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم
علة اخرى واذا سبق الى الفهم التعليل مع عدم المناسبة لزم ان يكون
حقيقة فيه فان قيل الدلالة اي اعترض الخصم بان دلالة الترتيب
المذكور على علية الوصف في هذه الصورة لا يستلزم دلالته عليها في الكل
اي في كل الصور لان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز اختلاف
الجزئيات في الاحكام قلنا في جوابه ان الترتيب المذكور اذا دل على العلية
في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ لو كان دالا على غير
العلية في بعض الصور لكان مشتركا بينهما والاصل باطل دفعا للاشتراك
فان قيل لا نم دلالته على عدم العلية اذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود
الدلالة على العدم فالجواب ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة

اد علم انه اذا اطلق الترتيب المذكور سبق الى الفهم علية الوصف للحكم فيكون حقيقة فيه

لكونه يدل على العلية تارة وعلى عدمها اخرى منه

فلابد أن يدل على شيء غير لوله في غير هذه الصورة ان كان هو التعليل
فالكلام وان كان غيره فقد دل على عدم العلية **النوع الثاني** من
انواع الايماء ان يحكم الشارع على شخص بحكم عقيب علمه بصفة المكلف
المحكوم عليه بذلك الحكم فيعلم ان تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول
الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه
السلام عقيب علمه بان السائل افطر بالوقاع اعتق رقبة فانه
يعلم منه ان الافطار بالوقاع علة للكفارة لان كلامه هذا صالح للجواب
عن سواله ولا خفاء ان صلوحيته جوابه يغلب على الظن كونه جوابا
اذا ذكر عقيب السوال لان انقطاعه عنه خلاف الظاهر للزوم
اخلاء السوال عن الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة والسوال
معاد فيه اي في الجواب تقديرا اذ تصير تقدير الكلام واقعت فاعتق
وحينئذ فالتحق هذا النوع من انواع الايماء بالنوع الاول منه
في افادة العلية لانه في التقدير ترتب حكم على وصف بلفظ الفاء
الذي هو النوع الاول كما عرفت لكن هذا دونه في الظهور لان الفاء
ههنا مقدرة وثمة محققة ولاحتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء كل ذلك وانه تجد لكنه بعيد
يمتنع **النوع الثالث** من انواع الايماء ان يذكر الشارع وصفا
لو لم يوثر في الحكم ولم يكن موجبا له لم يفد اي لم يكن في ذكره فائدة
وجب ان يكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم والا وقع في كلام الشارع
ما لا يليق به ثم مثل له المصنف رحمه الله وجعل الجملة ماواة باربعة
امثلة اشارة الى ما قاله الامام في المحصول من كونه ينقسم الى اربعة
اقسام الاول ان يكون ذكره دافعا للسوال في صورة الاشكال
لزعم الاشتراك بينها وبين صورة اخرى مثل ما روي انه عليه السلام
امتنع من الدخول على قوم عندهم كلب فقيل له انك تدخل على
فلان وعنده هرة زعما منه انها كالكلب في النجاسة فقال عليه السلام

دفعا لما توهم انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات
فلو لم يكن طوافها علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثا لاستماله وهو من
الواضحات **فان قلت** كيف جمع الهرة بالياء والنون مع انها لا تعقل
قلنا المراد انها من جنس الطوافين والطوافات الثاني ان يذكر الشارع
١٦٣ وصفا في محل الحكم لو لم يكن علة لم يحتج الى ذكره ابتداء كما روي عنه عليه السلام
عن ابن مسعود انه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به
في ماء نبذ فيه اي طرح فيه تمرات ليجتذب ملوحة الماء وقال تمرة
طيبة وماء طهور فلو لم يكن طهارة التمر في المثال المذكور مقتضيا لبقاء الماء
على طهوريته لم يفد ذكرها الثالث ان يسال الشارع عن وصف
فاذا اجاب عنه المسئول اقره عليه ثم يذكر بعده الحكم قوله عليه السلام ومثاله
حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا اينقص الرطب اذا
جف فقيل نعم قال فلا اذن فلو لم يكن نقصانه باليبس علة للمنع من عليه السلام
البيع لم يكن لذكره وتعقيب الحكم عليه فائدة قال الامام في المحصول و
هذا ايضا يدل على العلية من حيث الجواب بالفاء وهو اشارة الى انه لا يبعد
في مسلكا لنص بين مرتبتي التصريح والايماء او بين المرتبتين من الايماء لاجتماعهما
الرابع ان يقرر الرسول صلى الله عليه وسلم السائل على حكم ما يشبه المسئول
عنه مع تنبيهه على وجه الشبه فنعلم ان وجه الشبه هو العلة ومثاله قوله
عليه السلام لعمر رضي الله عنه وقد سال عن قبلة الصائم هل هي مفطرة
ام لا ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اي لفظته اكان مفسدا فقال عمر
رضي الله عنه لا فنبه الرسول عليه السلام بهذا على ان حكم القبلة في عدم
افسادها الصوم حكم ما يشبهها وهي المضمضة ووجه الشبه ان كلا منهما
مقدمة لم يترتب عليه المقصود وهو الشرب والانزال فلو لم يكن عدم ترتب
المقصود المؤثر في الفساد على مقدمته مؤثرا في عدم الافساد لم يكن لقوله
ارايت الى فائدة وهذا المثال مختلف فيه واما المثال المتفق عليه
انه لما قالت له عليه السلام الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه الحج

اي تفسد الصوم مع عدم الانزال ام لا

فان حججت عنه اينفعه قال عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق
بان تقضى سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمى وقضاؤه
فنبه على التعليل به اذ لو لم يكن احق علة للنفع والا لزم العبث فيفهم ان نظيره
فى المسؤول وهو دين الله وقضاؤه كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع
النوع الرابع من انواع الايماء ان يفرق الشارع فى الحكم بين الشيئين
بذكر وصف لو لم يكن علة لم يكن لذكره معنى فيعلم ان ذلك الوصف علة لذلك
الحكم ومثل له المصطاب ثراه وجعل الجنة مأواه بما النبى اشارة الى ما قاله
الامام فى المحصول من كونه على نوعين احدهما ان لا يكون حكم الشىء البعض ان يذكر حكم احدهما فى الخطاب دون الاخر صح
وحكم الموصوف مذكورا معه مثل قوله عليه السلام القاتل لا يرث
عند جريان ذكر الميراث بحضرته فرق بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل
الذى يجوز كونه موثرا فى منع الارث فعلم ان القتل مانع من الارث
وليس فى هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وثانيهما ان يكون حكم الشيئين
مذكورا فى الخطاب قال الامام فى المحصول هذا النوع يقع على خمسة
اقسام الاول وعليه اقتصر المصطاب ثراه وجعل الجنة مأواه
ان يقع التفرقة بالشرط وهو مثل قوله عليه السلام لا تبيعوا البر
بالبر ولا الشعير بالشعير الى ان قال فاذا اختلفت الجنسان فبيعوا
كيف شئتم يدا بيد بعد نهيه عن بيع الاشياء الستة المتفاضلة عند
اتحاد الجنس فيعلم منه ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا الثانى
ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن الاية الثالث
ان يقع بالاستثناء كقوله تعالى الا ان يعفون الرابع ان يقع بالاستدراك كقوله تعالى فنصف ما فرضتم صح
لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الخامس
ان يقع باستيناف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر وبكونه
بعد ذكر الاخر تلك الصفة صالحة للعلية كقوله عليه السلام للراجل سهم
وللفارس سهمان وفى رواية ثلاثة النوع الخامس من انواع الايماء

النهى عن مفوت الواجب اى فعل يفوت به الواجب علينا مثل قوله تعالى
فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فانه لما اوجب السعى علينا وقت
نداء الجمعة وكان البيع فى ذلك الوقت مفوتا لهذا الواجب ونهانا
عن البيع فيه علم ان علة النهى كون البيع مانعا من السعى الواجب
فى ذلك الوقت فهذه انواع الايماء وهى تدل على العلية ظاهرا
فلو تخلف فى صورة لمانع فهذا لا يقدح فى العلية فى غير هذه الصورة و لما تقدم ان الطرق الدالة على العلية تسعة وتقدم منها شيئان وهما النص والايماء باقسامها شرع فى الثالث وهو الاجماع فقال
الطريق الثالث من الطرق الدالة على علية الوصف الاجماع اى
اجماع الامة على كون الوصف علة الحكم الفلانى علة للحكم الفلانى وذلك
كاجماعهم على كون امتزاج النسبين علة لتقديم الاخ من الابوين على الاخ
من الاب فى النكاح فيقاس تقديمه عليه فى الميراث على تقديمه فى النكاح ولاية صح
انتهى وهذا معنى قوله كتعليل تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب
فى الارث بامتزاج النسبين هذا مفهوم ما قرره السيد العبرى فى شرح
هذا المقام اقول لا يخفى ما فيه من البعد وهو كلام المصطاب ثراه
عنه ولو عكس لكان اقرب وكانه من الناسخ فان قلت اذا كانت العلة
مجمعا عليها كان ذلك بمنزلة الاجماع على الفرع فيلزم ان لا يكون فيه اختلاف
واثبات بالقياس واللازم باطل قلنا فى جوابه نتصور الخلاف اذ الا
الاجماع ظنيا كالثابت بالاحاد والسكوتى او يكون ثبوت الوصف
فى الاصل او الفرع ظنيا او يدعى الخصم معارضا فى الفرع وبهذا
ظهر ضعف ما زعم المراغى من ان وجود العلة فيهما اذا كان قطعيا
لا يسوغ الخلاف لان مجرد ذلك لا يكفى فى هذا الرابع اى الطريق الطريق صح
الرابع من الطرق الدالة على علية الوصف المناسبة ثم ان المصطاب
ثراه شرع فى تعريف المناسب لانه المقصود هنا ويعرف منه تعريف
المناسبة والمناسب فى اللغة هو الملائم واختلفوا فى معناه الشرعى
فقال السيد ابن الحاجب هو اسم المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل

فان قلت
قلنا

عقلا من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعة او
دفع مضرة وذكر الآمدى رحمه الله مثله ايضا وذلك كالقتل العمد العدوان
فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم عليه وهو ايجاب القصاص
على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحيوة وان شئت قلت دفع مضرة
وهو التعدى فان الشخص اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل
وفى هذا التعريف نظر اذ المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون
بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان الوصف ظاهرا منضبطا اعتبر
فى نفسه وان كان خفيا او غير منضبط اعتبرت مظنته وقال الامام
رحمه الله ممن لا يعلل احكام الله تعالى بقوله ان المناسب هو الملايم لافعال
العقلاء فى العادات ومن يعللها يقول انه الوصف المفضى الى ما يجلب
للانسان نفعا او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا لانهم نصوا على ان القتل
العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر
من الجانى لا يصدق عليه انه وصف ملايم لافعال العقلاء عادة ولا انه
وصف جالب للنفع او دافع للضرر بل الجالب او الدافع انما هو المشروعية
وكذلك الردة والاسكار والسرقة والغصب والزنا وغير ذلك وقال
المصنف طاب ثراه المناسب هو ما يجلب للانسان نفعا او يدفع عنه
ضررا لجعل القاصد نفسها اوصافا مناسبة على خلاف اختيار
الامام وهو غير جيد الا يرى ان مشروعية القصاص مثلا جالبة
او دافعة كما بيناه وليست هى الوصف المناسب لان المناسب من اقسام
العلل فيكون هو القتل فى مثالنا لا المشروعية لانها معلولة لا علة وكذلك
الردة وغيرها مما قلناه اذا عرفت هذا فلنتكلم فى تقسيم المناسب
ونقول وهو اى المناسب حقيقى او اقناعى لان المناسبة ان
كانت بحيث لا تزول بالتامل فيه فهو الحقيقى والا فهو الاقناعى والحقيقى
دنيوى ان تعلق بمصلحة الدنيا او اخروى ان تعلق بمصلحة الاخرة والدنيوى
اما ضرورى او مصلحى او تحسينى لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت

مصلحته

المأخوذ من المناسبة المتفرعة

من حيث تشريع الحكم له

مصلحته الى حد الضرورة فهو الضرورى والا فان كانت فى محل الحاجة
فهو المصلحى وان كانت مستحسنة فى العادات فهو التحسينى فالضرورى
كالمقاصد الخمسة التى روعيت فى كل ملة اذ لم تخل ملة من الملل
عن مراعاتها وهى اعلى مراتب المناسبات وانحصارها فى خمسة نظرا
الى الواقع الاول حفظ النفس بالقصاص اى بشرعيته بقوله
تعالى كتب عليكم القصاص ولكم فى القصاص حيوة والثانى حفظ الدين
بالقتال اى بشرعية المقاتلة مع اهل الحرب بقوله تعالى قاتلوا الذين
لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر والزواجر عن الردة والبدع المفضية
الى الكفر وذلك لانه اذا قوتل مع اهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام
واذا قتل المرتد وزجر المبتدع لم يرتد احد بعد ولم يحدث فى الدين
بدعة فيبقى الدين محفوظا والثالث حفظ العقل بالزجر عن
المسكرات بشرع الحد والرابع مثل حفظ المال الذى به المعاش
بالضمان اى بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والمحارب
اى قاطع الطريق والخامس حفظ النسب بالحد اى بشرعه على الزانى
لان المزاحمة على الابضاع مفضية الى الفساد والتقاتل واختلاط
الانساب المؤدى الى انقطاع تعاهد الاولاد المنافى لبقاء النوع
واما المناسب المصلحى فكنصب الولى للصغيرة اى تمكينه من تزويجها كيلا يضيع حقوقها
كما قال الامام فى المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية فى الحال الا
ان الحاجة اليها حاصلة وهو تحصيل الكفو الذى لو فات لو عاقات لا الى
بدل وتحسينى اى واما المناسب التحسينى فكتحريم القاذورات
فان نفرة الطباع عنها لخساستها مناسبة لحرمة تناولها حثا للناس
على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قال الامام
فى المحصول سلب اهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شهرهما
لا يناسب العبد الذى هو نازل المقدار واخروى اى واما
المناسب الاخروى فهو المعانى المذكورة فى علم الحكمة فى باب تزكية النفس

فالمناسب

بقوله تعالى ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء

كتزكية النفس

ذكية

وهي تهذيب الاخلاق ورياضة النفوس المقتضية لشرعية العبادات
فان الصلوة مثلا وضعت للخضوع والتذلل والصوم لانكسار النفس
بحسب القوى الشهوانية والغضبية فاذا كانت النفس تودي الماموراة
وتجنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخروية واقناعي
اي واما المناسب الاقناعي فهو ما يظن في بادي الراي مناسبا
فيزول ذلك الظن بالتامل وامعان النظر فيه والبحث عنه كما يحق فيظهر
عدم مناسبته كتعليل الشافعية رضي الله تعالى عنهم تحريم بيع الميتة
بنجاستها وقياس الكلب عليه ووجه التمسك بالمناسبة ان نجاسة الشيء
يناسب اذلاله ومقابلته بالمال يناسب اعزازه وبينهما منافاة فنجاسته
وان ظنت اولا انها مناسبة لتحريم البيع لكنها اذا فتشت ذلك الظن
وظهر عدم مناسبتها له اذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلوة معها
ولا مناسبة بين المنع من استصحابه في الصلوة وبين منع بيعه اذا عرفت
هذا فاعلم ان قوله ومصلحي وتحسيني عطف على ضروري وقوله واخروي
عطف على دنيوي وقوله واقناعي عطف على حقيقي والمناسبة
تفيد العلية يعني المناسبة تفيد العلية ان اعتبر الشارع الوصف المناسب
اذا اعتبرها اي العلة المناسبة اي نوعها الشارع فيه اي في الحكم يعني
في نوعه كالسكر في الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم
وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فيلحق به النبيذ في الحرمة بعلة السكر
هذا ولكن في جعل السكر مثال المناسب على ما يشعر به كلامه نظر لعدم صدق
تعريف المناسب عليه على انه جعل في التقسيم الاول حفظ العقل المناسب
لا السكر فهو مخالف لكلامه السابق مع انه ليس من المناسب نوجه كما لا يخفى
رحمه الله او يعتبر اي يعتبر الشارع نوع العلة في جنسه اي في جنس الحكم
كامتزاج النسبين في التقديم اي تقديم الاخ من الابوين على الاخ من الاب
فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبر
الشارع في التقديم جنس الحكم وهو مطلق التقديم على الاخ من الاب فان مطلق

التقديم

في التقديم عليه جنس لنوعين وهما التقديم في الارث والتقديم في ولاية النكاح او
~~يعتبر نوع العلة في جنسه اي جنس الحكم الشارع نوع الوصف في جنسه~~
اي جنس الحكم او بالعكس اي يعتبر الشارع جنس المناسبة في نوع الحكم
وذلك كالمشقة هي المشتركة بين الحيض والسفر اي بين الحائض والمسافر
في سقوط قضاء الصلوة فان المشقة المشتركة بينهما جنس المشقتين فانه
بقياس سقوط الصلوة عن الحائض على سقوط ركعتي الصلوة عن المسافر
ركعتي الرباعية بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مشقتي الحيض والسفر
جنس لهما وقد اعتبرها الشارع في نوع الحكم وهو سقوط قضاء الصلوة
او يعتبر الشارع جنسه اي جنس الوصف وفي بعض النسخ جنسها
اي جنس العلة المناسبة في جنسه اي جنس الحكم كما يجاب حد القذف
على الشارب لكون الشرب مظنة للقذف لما نقل عن علي رضي الله
عنه انه قال في شارب الخمر انه اذا شرب هذى واذا هذى افترى

كالقذف مثلا في ايجاب حد
كالسكر مثلا في القذف م

فوجب عليه حد الفرية والمظنة قد اقيمت مقام المظنون في الشرع
كما ان الخلوة مع الاجنبية وهي مظنة الزنا اقيمت مقامه في الحرمة فالحاصل
انه قيس وجوب الحد بالشرب من حيث انه مظنة القذف على حرمة
الخلوة مع الاجنبية من حيث انها مظنة الزنا بجامع ان كلا منهما مظنة
تطلع الله بتقديم مقام المظنون فالمظنة جنس للمظنتين وقد اعتبر
الشارع في الحكم في الجلد كالحرمة والحكم من حيث هو جنس لوجوب الحد قال
السيد العبري قدس سره واعتبره الشارع في جنس الحكم وهو وجوب الحد
الذي هو جنس لحد الشرب وحد الزنا اقول لا يخفى ما فيه على لقلب
اهل العلم السليم وهو شهيد حط اذا عرفت هذا فاعلم ان هذه اربعة اقسام
للمناسب الثابت عليته بحسب اعتبار نوعه في نوع الحكم او في جنسه
او جنسه في نوعه او في جنسه والامثلة ما مر وذكر ابن الحاجب امثلة
في غير هذا الكتاب في مثال الاول تعليل الحرمة بالملامسة الثابت
بالنص وتعليل ولاية المال بالصغر الثابت بالاجماع وفي الثاني اثبات

ولاية النكاح للاب على الصغيرة كما ثبت له عليها ولاية المال بجامع الصغر
بعد نوع اعتبر في مطلق الولاية التي هي جنس لنوعي التصرف بالاجماع اذ الاجماع
على اعتباره في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في
ولاية النكاح فانه انما ثبت بمجرد ترتب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه
في الجملة وان وقع الاختلاف في انه للصغر او البكارة او لهما جميعا ومثال الثالث
جواز رخصة الجمع بعذر المطر قياسا على السفر بجامع الحرج فالحكم وهو رخصة
الجمع نوع واحد ووصف الحرج جنس يجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال
والانقطاع والحاصل بالمطر وهو التأذي به وهما نوعان وقد اعتبر جنسه
في رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار الحرج ونفي الحرج فيها واما اعتبار
نوع الحرج كحرج السفر فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع
على علية نفس حرج السفر وفي الرابع وجوب القياس في القتل بالمثقل
قياسا على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص
وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرهما من القوى والوصف
جناية العمد العدوان فانه جنس يجمع الجناية في الاطراف وفي النفس وفي المال
وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو كون
تحقيق ان اعتبار نفس القتل العمد العدوان في نفس القصاص في المحقق
ليس بالنص او الاجماع بل بمجرد ترتب الحكم على وفقه مما فيه خفاء لان الاستقراء
متعلق بقوله يفيد العلية ودليل على ان المناسب اذا كان معتبرا على
احد الطرق المذكورة تفيد العلية في نظر المجتهد وتقريره ان المناسبة
في هذه الاقسام الاربعة تفيد العلية لانا استقرينا احكام الشرع فوجدنا
كل حكم منها مشتملا على مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه ان الله تعالى شرع
احكامه لرعاية مصالح عباده وهو معنى قوله دل على ان الله تعالى يشرع
احكامه لمصالح العباد تفضلا عليهم واحسانا اليهم اي على سبيل
التفضل والاحسان لا على سبيل الحتم والوجوب خلافا للمعتزلة
واذا كان كذلك فحيث ثبت حكم شرعي في صورة وهناك وصف مناسب له
متضمن لمصلحة العبد ولم يوجد وصف صالح للعلية خالٍ من الآ

167

الصالحة للعلية ظن كونه علة اي غلب على الظن انه علة له لكون الاصل
عدم غيره من الاوصاف الصالحة للعلية واذا ثبت انه علة ثبت ان المناسبة
تفيد العلية وهو المدعى وان لم تعتبر هو بالتاء الفوقانية لانه قسيم
لقوله والمناسبة تفيد العلية اذا اعتبرها الشارع وفيه كذا قال الاسنوي
في شرحه واشار بهذا الى القسم الثالث وهو المناسب الذي لا يعلم
هل اعتبره الشارع او الغاه وهو المناسب المرسل اي وهو المسمى بالمناسب
المرسل اعتبره مالك مطلقا وعندنا خلاف يأتي مبسوطا في الكتاب
الخامس ان شاء الله تعالى قال الامام في المحصول وذلك انما يكون
بحسب اوصاف هي اخص من كونه مصلحيا والا فعموم كونه وصفا
مصلحيا مشهود له بالاعتبار ولاجل ما ذكره اعني الامام عبر عن المناسب
المرسل بانه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجد له دليل على
اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي فسرنا به كلام المصنف للمناسب
المرسل وهو انه لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه صرح به الآمدي وكذلك المص
طاب ثراه في غاية القصوى وقال الشيخ ابن الحاجب في مختصر المنتهى
المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم الغاؤه ام لم يعلم الاعتبار
ولا الالغاء وان حملنا كلام المصنف طاب ثراه على الاول تكون ساكتا عنه
في الغاية القصوى وموافقا لما نقله عن سيدنا مالك
رحمه الله فانه لم يخالف في القسم الذي الغاه الشارع والغريب هذا تقسيم
المناسب باعتبار اخر على ما ذكره الجاربردي وجعل المناسب الغريب
والملائم والمؤثر فالمناسب الغريب ما اثر هو اي نوعه فيه اي في نوع
الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه وسمي به لكونه لم يشهد غير اصله المعين باعتباره
ومثاله كالطعم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر
في ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالخضروات
هكذا ذكر السيد العبري اقول هذا انما يصح على قول سيدنا مالك رحمه الله
دون سيدنا وامامنا الشافعي رحمه الله ورضي الله تعالى عنهما فالاقرب ان يقال

الا بدليل لانه اطلاق يعول على اعتباره او الغائه
ويعتبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح

الا دعاية للمصلحة حتى جوز
ضرب المتهم بالسرقة ليقر و
عورض بانه قد يكون بريئا وترك الضرب
اصلح لمذنب اهون
من ضرب بريء

حاصله انه تنقسم باعتبار
تاثير نوعه وجنسه في نوع
الحكم وجنسه الى اربعة

معناه ان نوع الوصف كالطعم موثر فى نوع الحكم كحرمة الربا وجنسه كالانتفاع
مثلا غير موثر فى جنس الحكم كحرمة مطلق المبادلة والمناسب الملائم ما
اثر جنسه فى جنسه اى جنس الحكم ايضا كما اثر نوعه فى نوعه كقياس المثقل
على الجارح فى وجوب القصاص فان خصوص القتل نوع من الجناية
وهو موثر فى وجوب القصاص فان خصوص القتل الذى هو
نوع من الحكم وجنس الجناية معتبر فى جنس العقوبة والمناسب المؤثر
ما اثر جنسه اى فى جنس الحكم لا نوعه فى نوعه ومثاله قد تقدم امثلة
المناسبات الاربعة ولم يذكر المصنف ره ما لم يؤثر نوعه فى نوعه ولا
جنسه فى جنسه لكونه مردودا كذا ذكره الجاربردى وشرح الخنجى نظرا الى
ظاهر العبارة بان المؤثر هو ما اعتبر جنسه فى نوع الحكم كالمشقة فى اسقاط
الصلوة واختار السيد العبرى ما فى المحصول من انه الوصف المؤثر
فى جنس الحكم وحمل عبارة المصنف ره على ما هو كما ترى فلعله كان هكذا
والمؤثر ما اثر جنسه والحق ان المؤثر هو الذى ثبت اعتبار نوعه
فى نوع الحكم بنص او اجماع على ما نص عليه الاستاذ والامدى والشيخ
ابن الحاجب وغيرهم وان الغريب قسمان الاول ما اعتبر فيه خصوص
الوصف فى خصوص الحكم فقط لكن لا بنص ولا اجماع بل بترتب الحكم
على وفقه فقط وهو ثبوته معه فى المحل كاعتبار الاسكار فى تحريم الخمر على تقدير عدم
النص الموحى اليه الى العلية وعدم ظهور اعتبار نوعه فى جنس الحكم ولا بالعكس
ولا جنسه فى جنسه والثانى ما اعتبر جنسه فى جنسه فقط ولا نص ولا اجماع
والملائم ما اعتبر نوعه فى نوعه لكن لا بنص ولا اجماع مع اعتبار جنسه فى جنسه
كذا ذكر الامدى والمذكور فى المختصر ان الملائم ما لم يعتبر نوعه فى نوع الحكم
بالنص او الاجماع بل ترتب الحكم على وفقه فقط لكن بشرط ان يثبت باحدهما
اعتباره فى جنسه او العكس او جنسه فى جنسه وان لم يثبت فهو الغريب وما لم
يعتبر نوعه فى نوع الحكم لا بنص ولا اجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فهو المرسل
ثم هو اما معلوم الالغاء او لا والثانى اما من المعلوم اعتبار نوعه فى جنس الحكم
اولا والاول والاخير مردودان اتفاقا والاوسط مختلف فيه مسئلة

المناسبة

168 المناسبة لا تبطل بالمعارضة يعنى هذه مسئلة فى بيان ان المناسبة
هل تبطل بالمعارضة ام لا اعلم ان الوصف اذا كان مشتملا على مصلحة
مناسبة لمشروعية الحكم وعلى مفسدة تقتضى عدم مشروعيته فهل يكون
تضمنه للمفسدة موجبا لبطلان مناسبته للحكم ام لا فيه مذهبان
حكاهما فى الاحكام من غير ترجيح احدهما على الاخر والمختار عند ابن
الحاجب انها تبطل اذا كانت المفسدة مساوية او راجحة والثانى
لا تبطل وهو اختيار الامام واتباعه ثم استدل المصنف ره عليه
بقوله لان الفعل الواقع على وفق المناسبة ان تضمن ضررا اقل من نفعه
لا يبطل المناسبة والا لزم ابطال المرجح الراجح وان تضمن ضررا
مساويا لم يبطل ايضا لامتناع ابطال احد المتساويين بالاخر وان
كان الضرر ازيد من النفع فكذلك لان الفعل وان تضمن ضررا ازيد
من نفعه لا يصير نفعه غير نفع لاستحالة انقلاب الحقائق واذا
نفعه بقيت مناسبته وهو المطلوب لكن يمنع مقتضاه اى مقتضى
النفع يعنى غاية ما فى الباب انه لا يترتب عليه مقتضاه لكونه مرجوحا
فى عدم ترتب الحكم على الوصف المتضمن للنفع لمعارض الضرر لا يقدح
فى مناسبته للحكم ولا فى عليته كما يجى من ان النقض مع المانع غير قادح
فى العلية وانما اقتصر على الشق الاخير لان عدم بطلان المناسبة على هذا
التقدير يستلزم عدم بطلانها على التقديرين الاولين ومختار الشيخ
ابن الحاجب بطلان المناسبة بالمعارضة لان العقل قاض بان المصلحة
مع مفسدة تساويها او تزيد عليها ومن قال لعاقل نحن نبيعك هذا مع ربح مثل
ما تخسر او اقل منه لم يقبل وعلل بانه لا مصلحة ولو فعل لعد خارجا
عن تصرفات العقلاء الطريق الخامس من الطرق الدالة على
علية الوصف الشبه اعلم انه اختلف فى تعريفه فقال بعضهم هو الوصف
الذى لا تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ولكن الف من الشارع
الالتفات اليه فى بعض الاحكام فهو دون المناسب وفوق الطرد

ولاجل شبهه بكل منهما سمي الشبه ومثاله قول الشافعي رضي الله تعالى عنه
في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا يجوز بغير الماء كطهارة
الحدث فان الجامع هو الطهارة ومناسبتها لتعيين الماء فيها بعد البحث
التام غير ظاهرة وبالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلوة والطواف توهم اشتمالها على المناسب وهذا
القول نقله الآمدي عن اكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قواعد الاصول
ولم يذكره المصنف ثم قال القاضي ابو بكر الباقلاني الوصف
المقارن للحكم ان ناسبه بالذات كالسكر للحرمة المناسب بالذات للحرمة في قياس
النبيذ على الخمر لمناسبة زوال العقل فهو المناسب اي هو المسمى بالوصف
المعقول اتفاقا او بالتبع اي وان لم يناسبه بالذات بل بالتبع بان لا يناسب
بنفسه بل يقتضي امرا مناسبا للحكم كالطهارة المناسبة بالتبع لاشتراط
النية في قياس الوضوء على التيمم فان الطهارة من حيث هي لا يناسب
اشتراط النية والا اشترطت في طهارة الخبث بل لاقتضائها من حيث التقرب
الى الله وصف العبادة المناسبة لاشتراطها فهو الشبه المختلف في حجيته
وانما سمي شبها لان عدم مناسبته للحكم بالذات يقتضي ظن عدم عليته ووصف الحكم
مناسبته له بالتبع يقتضي ظن عليته فاشبه الامرين والا اي وان لم يناسبه
لا بالذات ولا بالتبع فالطرد اي فهو الطرد المردود اتفاقا كبناء القنطرة
للتطهير في قياس الماء المستعمل على الماء في النهر بجامع كون كل منهما مائعا
تبني عليه القنطرة فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا لكونه طهورا
لا بالذات ولا بالتبع ولا مستلزما له كذا ذكر الجاربردي وذكر السيد العبري
في المثال قياس الخل على الدهن في عدم ازالة النجاسة بجامع ان كلا منهما
مائع لا يبنى عليه القنطرة وبناء القنطرة علة للتطهير فاذا انتفى انتفى
الحكم وقيل اي قال بعضهم ما اي الوصف الذي لم يناسب الحكم ان علم
في الشرع اعتبار جنسه القريب في جنسه القريب اي الجنس القريب لذلك الحكم
فهو الشبه كما يقال الطهارة عن الخبث لا يجوز الا بالماء كالطهارة

والجامع كونهما طهارة مرادة للصلوة فان هذا الوصف لا يناسب تعيين
الماء لكن في الشرع اعتبر جنسه القريب وهو التطهير بالماء الذي هو
اعم من ان يكون للصلوة وما يرادله من مس المصحف او الطواف في الجنس القريب
للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شبها لانه يشبه غير المعتبر
من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنسه في جنسه فتدبر
والا اي وان لم يعلم اعتبار جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم
فالطرد اي فهو الطرد ومثل بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة
على القول القديم فان الخلوة لا يناسب وجوب المهر لانه وجوبه في
مقابلة الوطي الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطي
قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في
التحريم والحكم جنس له فعلمنا من التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف
المقارن للحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة
وقد فسروه بانه الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم
المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب
ويعلم اعتبار جنسه القريب في جنس الحكم القريب ولم يرجح الامام
ولا اتباعه شيئا من هذا الخلاف ولا الشيخ ابن الحاجب ايضا واعلم
ان التعبير عما ليس بمناسب ولا مستلزم له بالطرد ذكره جماعة
والتعبير المشهور عنه هو الطردي بزيادة الياء واما الطرد بلا ياء
فمن جملة الطرق الدالة على العلية كما سيأتي في القسم الثامن ان شاء الله تعالى
قال المحقق الجاربردي اختلفوا في ان الشبه الذي تغليب ظن العلية
هي المشابهة حكما او صورة او اعم واعتبر الامام الشافعي رضي الله
تعالى عنه المشابهة في الحكم واعلم ان قول طاب ثراه واعتبر الشافعي
الى فرع اخر سماه الشافعي رضي الله تعالى عنه قياس الاشباه وادخله المص
طاب ثراه في مسئلة قياس الشبه لان فيه مناسبة له وحاصله انه اذا
تردد فرع بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصورة فان
الشافعي رضي الله تعالى عنه يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا الحق العبد

المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل وان زادت على الدية
والجامع ان كلا منهما يباع ويشترى واعتبر ابن علية المشابهة في الصورة
حتى لا يزاد على الدية ونقله امام الحرمين في البرهان عن ابي حنيفة رضي
الله تعالى عنهما ولهذا اوجب الشبه الاول كالثاني ولم يوجب فاجيد ح
ابو حنيفة رحمه الله تعالى الثاني كالاول وقال الامام فخر الدين الرازي
متى حصلت المشابهة فيما يظن استلزامه للحكم يعني متى حصلت
المشابهة في ما يظن انه علة الحكم او مستلزم لما هو علة له صح القياس شيئ ح
مطلقا سواء كان في الصورة او الحكم ولم يعتبر القاضي ابو بكر الباقلاني
الشبه مطلقا اذ ليس عنده حجة لنا اي الدليل على ان قياس الشبه
معتبر وذلك انه اي الشبه يفيد ظن وجود العلة اي يفيد ظن كونه
الوصف علة اما على التفسير الاول من تفسيري المص فلانه مستلزم
للعلة واما على التفسير الثاني فلانه لما ثبت ان الحكم لا بد له من علة ورأينا
تاثير جنس الوصف في جنس الحكم دون غيره من الاوصاف كان ظن استناد
الحكم اليه اقوى من ظن استناده الى غيره فيثبت الحكم اي واذا ثبت
ان افادته للظن وجب العمل به لما تقدم غير مرة واحتج القاضي على
ان الشبه ليس بحجة وقال الوصف المسمى شبها ليس بمناسب للحكم والا لكان المناسب المجمع على قبوله ح
لم يكن شبها بل كان مناسبا وما ليس بمناسب فهو مردود بالاجماع فالشبه
مردود بالاجماع لانه طرد قلنا في جوابه منعا ان اريد المناسبة بالذات
سلمنا انه ليس بمناسب لكن كونه مردودا بالاجماع ممنوع ولا نسلم انه طرد
وانما يصح لو لم يناسب بوجه من الوجوه وهو ممنوع بل يناسب بالتبع
او باعتبار جنسه في جنسه كما مر وان اريد المناسبة في الجملة فلا نسلم انه ليس
بمناسب قوله والا لكان مجمعا على قبوله قلنا لا نسلم وانما يصح لو ناسب بالذات المناسب ح

الطريق السادس من الطرق الدالة على علية الوصف الدوران
اي دوران الحكم معه وجودا وعدما ويسمى طردا وعكسا وهو ان يحدث
الحكم بحدوثه اي بحدوث الوصف وينعدم بعدمه ومثل الامام بحدوث
حرمة العصير عند حدوث وصف الاسكار وزوالها عند زواله كما اذا

صح

١٧٠

صار خلا ويسمى الوصف مدارا والحكم دائرا وهو حجة اي الدوران بمجرده
يفيد ظنا بعلية الوصف وهو مختار الاكثر وقيل يفيد قطعا وذلك
وهو قول المعتزلة وقيل لا يفيد قطعا ولا ظنا بل الدوران المراد به المعنى
المذكور مع صلوحية العلية بمعنى ظهور مناسبة ما يفيد ظن العلية اذ
لا خفاء في ان الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه
وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم يظهر له مناسبة كالرائحة
المخصوصة الملازمة للمسكر فانها تقدم في العصير قبل الاسكار وتوجد
معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعا ولان الدوران بالمعنى
الذي ذكرتم تصدق على تلازم المتضايفين ثبوتا وانتفاء مع القطع
بالعلية لنا اي الدليل على ما قلناه من وجهين احدهما ان الحكم لم يكن ثم كان
فيكون حادثا وكل حادث لا بد له من علة بالضرورة فعلته اما الوصف
المدار او غيره لا جائز ان يكون غير المدار هو العلة لان ذلك الغير
ان كان موجودا قبل حدوث ذلك الحكم فليس بعلة له والا لزم تخلف
الحكم عن العلة وهو خلاف الاصل وان لم يكن موجودا فالاصل بقاؤه
على العدم واذا حصل ظن ان غير المدار ليس بعلة حصل ظن ان
المدار هو العلة وهو المدعى وهذا هو معنى قوله لنا ان الحادث لا بد وان يكون له
علة وغير المدار ليس بعلة لانه ان وجد قبله فليس بعلة للتخلف
والا فالاصل عدمه الثاني ان علية بعض المدارات للحكم الدائر مع
تخلف ذلك الدائر عن ذلك المدار في شيء من صوره لا يجتمع مع عدم علية
بعض المدارات للدائر لان ماهية الدوران من حيث هي اما ان
تدل على علية المدار للدائر او لا فان دلت فيلزم علية هذه المدارات
ايضا التي فرضنا عدم عليتها لانه حيث وجد الدوران وجب علية المدار
للدائر فلا يجتمع علية بعض المدارات مع عدم علية بعضها وان لم
تدل ماهية الدوران على علية المدار للدائر فيلزم عدم علية تلك
المدارات اي التي فرضنا عليتها وتخلف عنها الدائر في شيء

من صورها لوجود المقتضي لعدم العلية وهو تخلف الدائر عن المدار
مع سلامته عن المعارض وهو دلالة ماهية الدوران على العلية
فان دلالة ماهية الدوران على العلية يقتضي علية المدار والتخلف
يقتضي عدم عليته فبينهما تعارض فثبت ان علية بعض المدارات
مع التخلف لا يجتمع مع عدم علية بعضها وهذا هو معنى قوله
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في شيء من الصور لا يجتمع
مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار
فيلزم علية هذه المدارات او لا يدل فيلزم عدم علية تلك للتخلف
السالم عن المعارض انتهى والاول وهو علية بعض المدارات
مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقمونيا علة للاسهال مع تخلف
الاسهال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الاشخاص فاذا ثبت الاول
فانتفى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدائر ويلزم
من انتفائه علية جميع المدارات وهو المدعى وانما قيد علية بعض
المدارات بالتخلف المذكور ليستدل به على عدم علية تلك على تقدير
عدم دلالة ماهية الدوران على العلية وعورض هذا الدليل
اى عارض الخصم هذا الدليل بمثله تقريب المعارضة ان يعاد الدليل
السابق بعينه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الى آخره الا انا
نبدل قولهم والاول ثابت فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت
كالمتضايفين فينتفي الاول هذا هو الاولى في تقريره واجيب
اى واجاب المصنف رحمه الله بان جواب المعارضة هو الترجيح وهو
حاصل معنى وذلك لانه يلزم مما قلناه وهو كون جميع المدارات
علة للدائر مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون
المدلول وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف المدلول لمانع
ويلزم مما قالوه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها
ان يوجد المدلول بدون الدليل وهو غير معقول قيل الطرد

اى احتج من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدوران مركب
من الطرد وهو ترتب وجود الشيء على وجود غيره والعكس وهو ترتب
عدم الشيء على عدم غيره والطرد لا يؤثر في افادة العلية لان الطرد معناه
سلامته من الانتقاض وسلامة المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلة
لا يوجب انتفاء كل مبطل والعكس لم يعتبر اى غير معتبر في العلل
الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع وجود المعلول لعلة اخرى
لا يقدح في علية العلة المعروضة لجواز ان يكون للمعلول علتان على التعاقب
كالبول والمس بالنسبة الى الحدث قلنا في جوابه يكون للمجموع ما ليس
لاجزائه اى لا يلزم من عدم دلالة كل واحد منهما على الانفراد عدم دلالة
مجموعهما فانه يجوز ان يكون للهيئة الاجتماعية تاثير لا يكون لكل واحد من
الاجزاء كاجزاء العلية فان كلا منهما منفردا غير مؤثر ومجموعها مؤثر
هذا الطريق السابع من الطرق الدالة على علية الوصف
التقسيم وهو نوعان لانه ان كان منحصرا بين النفي والاثبات فهو التقسيم
الحاصر والا فالسبر المعنى الحاصر ويعبر عنهما بالسبر والتقسيم ومعناه
ان الباحث عن العلة يقسم الصفات التي يتوهم عليتها بان يقول
علة الحكم اما هذه الصفة واما هذه ثم يسبر كل واحد منها اى يختبره و
يلغي بعضها بطريقه فيتعين الباقي للعلية فالسبر هو ان يختبر الوصف
هل يصلح للعلية ام لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا واما كذا فكان
الاولى ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبر لكونه
متقدما في الخارج فالتقسيم الحاصر هو الذي يكون دائرا بين النفي والاثبات
وهو كقولنا ولاية الاجبار اى كقول الشافعي رضي الله تعالى عنه ولاية
الاجبار على النكاح اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل بالبكارة
وعلى التقدير الثاني فاما ان يكون معللة بالبكارة او الصغر او بغيرهما
والكل باطل اى الاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو
التعليل بالبكارة اما الاول وهو ان لا يكون معللة والرابع وهو ان

يكون معللة بغير البكارة والصغر للاجماع اى فباطلان بالاجماع على
والثالث وهو التعليل بالصغر باطل لانها لو عللت به لثبتت الولاية
على الثيب الصغيرة لوجود العلة واللازم باطل لقوله صلى الله
عليه وسلم الثيب احق بنفسها من وليها واذا بطلت الاقسام الاربعة
سوى الثاني ثبت عليته وهو المطلوب وهذا القسم انما يفيد القطع
بالمطلوب اذا كان الحصر في الاقسام وابطال غير المطلوب قطعيين
وذلك قليل في الشرعيات وان لم يكن كذلك فانه يفيد الظن واما التقسيم
الذي ليس بحاصر فهو الذي لا يكون دائرا بين النفي والاثبات و
يسمى بالتقسيم المنتشر وعبر عنه المصطاب رحمه الله بالسبر غير الحاصر
وعبر عن الاول بالتقسيم الحاصر تنبيها على جواز اطلاق كل واحد
من السبر والتقسيم على كل واحد من القسمين وهذا القسم
لا يفيد الا الظن فلا يكون في العقليات بخلاف الاول بل في الشرعيات
فقط مثل ان يقول علة حرمة الربا اما الطعم او الكيل او
القوت او المال والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به
قال الامام في المحصول هذا اذا لم نتعرض للاجماع على تعليل
حرمة الربا في البر وعلى حصر العلل في الاقسام المذكورة اما اذا تعرضنا
له وقلنا الاجماع منعقد على تعليل حرمة الربا فيه وعلى حصر العلل
في الاقسام المذكورة كان تقسيما حاصرا فان قيل اى اورد على
السبر الاستدلال بالسبر الغير الحاصر فقيل لا نسلم ان تحريم الربا معلل
فان من الاحكام ما لا علة له بدليل ان علية العلة غير معللة والا لزم
التسلسل سلمنا فلم لا يجوز ان تكون العلة غير هذه العلات فانكم لم تقيموا
دليلا على الحصر فيها والى ما ذكرنا اشار المصطاب رحمه الله بقوله فان قيل لا
علة لها او العلة غيرها فاجاب عن الاول بقوله قلنا انا بينا في باب
المناسبة ان الغالب على الاحكام الشرعية تعليلها بالمصالح فيكون ظن
التعليل اغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بقوله والاصل

حيث قال وهو السبر الغير الحاصر

لافادته الظن دون القطع

في تعليل حرمة الربا بالطعم انتهى

عدم

١٧٢

عدم غيرها اى عدم علة اخرى غير الامور المذكورة وذلك كاف في
حصول الظن بعلية احدها الطريق الثامن من الطرق الدالة على
علية الوصف الطرد وهو مصدر بمعنى الاطراد وهو ان يثبت الحكم
مع الوصف الحكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسبا ولا مستلزما
للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلف فيه فمن
لا يقول بحجية الدوران لا يقول بهذا بطريق الاولى ومن قال
بحجيته اختلفوا هنا فذهب الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله
في شفاء الغليل والامام فخر الدين الرازي في الرسالة البهائية
الى انه حجة ومال اليه في المحصول وصرح به صاحب الحاصل وقطع
به المصطاب رحمه الله وذهب جماعة منهم الامام الغزالي في المستصفى
الى انه ليس بحجة واستدل الاولون بان الحكم اذا كان ثابتا مع الوصف
في الصورة المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل
النزاع لزم ان يثبت الحكم فيه الحاقا في المتنازع فيه الحاقا للمفرد
بالاعم الاغلب وذلك لانا رأينا الوصف في الاكثر مقارنا للحكم ثم رأيناه
حاصلا في الفرع استدللنا به على ثبوت الحكم معه فيه الحاقا لهذه الصورة
بسائر الصور لان استقراء الشرع يدل على ان النادر في كل باب
ملحق بالغالب والى هذا اشار المصطاب رحمه الله بقوله وهو ان
يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فيثبت فيه الحاقا للمفرد بالاعم
الاغلب وقد قيل يكفي في دلالة الطرد على العلية مقارنته اى
مقارنة الحكم للوصف في صورة واحدة لانا اذا علمنا ان الحكم لا بد له من
علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره ظننا انه علة اذ الاصل
عدم ما سواه وهو ضعيف لان الظن لا يحصل الا بالتكرار
الطريق التاسع من الطرق الدالة على علية الوصف تنقيح
المناط اى تخليص ما ناط الشارع الحكم به اى ربطه به وعلقه عليه
وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والاناطة هي التعليق والالحاق

كالآمدي وابن الحاجب رحمهما الله

هذا الطريق لهم الطرق الدالة على علية الوصف

وهو لحبيب الطائي م

اى تنقيح مناط العلة م

قال الشاعر ٥ بلاد بها نيطت علي تمائمي ٥ واول ارض مس
جلدي ترابها ٥ اي علقت علي الحروز بها فلما ربط الحكم بالعلة و
علق عليها سميت مناطا وذلك بان يبين المستدل الغاء الفارق
بين الاصل والفرع وعدم تاثيره في الحكم وحينئذ فيلزم اشتراكهما في الحكم
مثاله ان يقول الشافعي للحنفي لا فارق بين القتل بالمثقل والمحدد
الا كونه محددا او كونه محددا لا مدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص
هو حفظ النفوس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المثقل فيجب
القصاص وهذا النوع عند الحنفية يسمونه بالاستدلال وليس عندهم
من باب القياس وقد يبين بعبارة اخرى ويقال الحكم لا بد له من علة
والعلة اما المشترك بين الاصل والفرع او المميز للاصل عن الفرع
اي الذي اختص به الاصل وهو كونه قتلا بالمحدد والثاني باطل
لانه اي الفارق ملغى فثبت الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك
بينهما فثبت الحكم في الفرع لثبوت محله قال الامام في المحصول
وهذا طريق جيد الا انه يمكنه بعينه طريقة السبر والتقسيم من
غير تفاوت ولا يكفي ان يقال في تقريره ان هذا الحكم لا بد له من
محل ومحل الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع او المميز والثاني
باطل فتعين الاول وهو اشتراك محل الحكم فثبت الحكم في الفرع لثبوت
محله لانه لا يلزم منه ثبوت محل الحكم في الفرع لانه لا يلزم من ثبوت
المحل اي محل الحكم ثبوت الحكم يعني لا يلزم من عموم محل الحكم عموم الحكم
فانه اذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لا يلزم صدق كل
رجل طويل ومثال ذلك في المسائل ما يقال وجوب الكفارة حكم له محل
وهو المفطر فهذا اما المفطر بالوقاع او المشترك بينه وبين المفطر بالاكل
والاول باطل فثبت الثاني فثبت الحكم في الفرع اذا علمت هذا فاعلم ان الفرق
بين تنقيح المناط وتخريج المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام
عن حجة الاسلام ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق كما بيناه كل

مثلا يقال لا فارق بينهما الا كذا وهو ملغى لانه غير موثر في الحكم فالموثر امر مشترك ح

وهو القتل العمد في مثالنا ح

وانما قلنا لا يكفي ح

واما تخريج المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق
المعتبرة كالمناسبة وذلك كاستخراج الطعم او القوت او الكيل
بالنسبة الى تحريم الربا واما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة
المتفق عليها في الفرع اي اقامة الدليل على وجودها
فيه كما اذا اتفقا على ان العلة في الربا هي القوت ثم يختلفان في ان
التين هل هو مقتات حتى يجري فيه الربا ام لا والخلاف يبنى على
من تتبع الفروع تنبيه يعني هذا تنبيه على افساد طريقين مشهورين
ظن بعض الاصوليين انهما مفيدان للعلية الاول ما يقال ان
هذا الوصف علة اذ لو لم يكن علة لوجد على عدم عليته دليل
واذ لا دليل على عدم عليته فهو علة اي اذا انتفى الدليل على عدم عليته
انتفى عدم عليته لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى
عدم عليته ثبت عليته لامتناع ارتفاع النقيضين قلنا في جوابه انا نعارضه
بمثله فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على عليته وما هو كذلك
لا يكون علة فليس هو بعلة وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح عليته
دليلا على عدم العلية لانه ليس جعل العجز عن الافساد دليلا على الصحة
اولى من جعل العجز عن التصحيح دليلا على الافساد ولو قال عدم الدليل
على العلية لا يستلزم انتفاؤها اذ الدليل ملزوم المدلول ولا يلزم من
انتفاء الملزوم انتفاء اللازم قلنا وكذلك عدم الدليل على عدم العلية
لا يستلزم انتفاؤه حتى يلزم العلية الثاني ما قيل من ان الوصف
علة لانه لو كان اي الوصف علة لسوينا بين الاصل والفرع ولو
سوينا بينهما لتأتى القياس المامور به اذ القياس المامور به لا يتأتى
بدون التسوية بينهما فيكون حمل الوصف على العلية معينة لتحقق المامور
به وتحقق المامور به واجب فحمل الوصف عليها واجب لما ثبت من ان
مقدمة الواجب واجب قلنا في جوابه هو اي هذا الاستدلال دور
لان تأتي القياس متوقف على كون الوصف علة فلو اثبتنا كونه علة بتأتي
القياس لزم الدور اعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي

قيل ح

وحاصله جعل عجز الخصم عن افساد عليته دليلا على عليته م

ذكره المصنف طاب ثراه مع حاله ليس على ما ينبغى لان قوله لو كان علة لتأتى
اما كونه محصلا للمدعى وهو كونه علة انه لو كان القياس الاستثنائى منتجا
لعين المقدم عند استثناء عين التالى كما قرره لكنه يتأتى معه القياس المأمور به
فيكون علة وليس كذلك فان المنتج فى القياس الاستثنائى امران الاول
استثناء عين المقدم لانتاج عين التالى والثانى استثناء نقيض التالى
لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالى او نقيض المقدم فانهما
لا ينتجان والطريق فى اصلاح هذا ان يجعل هذا قياسا اقترانيا فيقال
علية الوصف توجب تأتى القياس وكل ما يوجب تأتى القياس فهو
اولى فينتج ان علية الوصف اولى ثم لما فرغ المصنف طاب ثراه من الطرق الدالة
على كون الوصف علة شرع فى الطرق الدالة على كونه ليس بعلة وقال
الطرف الثانى فيما يبطل العلية اى علية الوصف وهو ستة النقض
وعدم التأثير والكسر والقلب والقول بالموجب والفرق وهى فى الحقيقة
اعتراضات على الدليل الدال على العلية وكلها راجع الى منعه ومعارضته المبطل
الاول النقض وهو ابداء الوصف المدعى عليته اى اظهاره فى صورة
اخرى بدون وجود الحكم فى صورة ويعبر عنه بتخصيص الوصف مثل
ان يقول الشافعية فى وجوب التبييت من لم يبيت الصيام من
الليل يعرى اول صومه عن النية فلا يصح صومه لعراء اوله عن النية
اذ الصوم هو الامساك فى جميع النهار باقتران النية فيجعل عراء اول الصوم
عن النية علة لبطلانه فينتقض هذا التعليل عند الخصم بالتطوع
اى بصوم التطوع فانه يصح بدون التبييت اى بالنية قبل الزوال وان
عرى اوله عن النية فقد وجدت العلة وهى العراء بدون الحكم وهو عدم
الصحة وقد تخلف البطلان عنه اذا علمت هذا فاعلم ان النقض ان كان
واردا على سبيل الاستثناء كالعراء فسيأتى انه لا يقدح وان لم يكن كذلك
ففى كونه قادحا فى العلية اربعة اقوال الثانى قيل اى قال بعضهم يقدح
فى علية الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة وسواء
تخلف الحكم عن الوصف لمانع ام لا وقيل اى قال بعضهم لا يقدح مطلقا

بغير هذا النظم وهو

وهو نوعان منع العلة تفصيلا ويسمى نقضا
فى فن النظر واجمالا مثل ان يقال لو صحت
مقدمات دليلكم وهو جار بعينه فى الصورة
لثبت الحكم فيها ولكن ليس بثابت وهو
المسمى بالنقض الاجمالى وما نحن فيه

الى الاول بقوله

والى الثانى بقوله

اى اصلا

والى الثالث بقوله

اى اصلا وقيل اى قال بعضهم لا يقدح فى العلة المنصوصة سواء حصل مانع
ام لا ويقدح فى المستنبطة مطلقا والى الرابع بقوله وقيل اى وقال بعضهم
لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
وان لم يكن مانع قدح مطلقا والحاصل ان النقض لا يقدح فى العلية حيث
التخلف لمانع وان ثبتت العلية بغير النص كالمناسبة والدوران ويقدح
حيث التخلف لا لمانع وهو اى هذا القول الاخير هو المختار عند المص
طاب ثراه ايضا وانما اختاره قياسا على اى لقياس النقض على التخصيص
فكما ان التخصيص لا يقدح فى كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح فى كون
الوصف علة وذلك لان نسبة العام الى الافراد كنسبة العلة الى الموارد
والتخصيص للمخصص المعارض للعام كالنقض للمانع المعارض للعلة وكما ان
التخصيص لمخصص لا يمنع حجية العام فى غير صورة التخصيص فكذا النقض
لمانع لا ينافى موجبية العلة للحكم فى غير صورة المانع والجامع بينهما هو
جمع الدليلين المتعارضين وقد تقرر فى صورة التخصيص واما فى النقض
فبان يعمل العلة فيما عدا صورة التخلف والمانع فيها بعدما اقتضا العلة ثبوت
الحكم فى الجميع والمانع عدم ثبوته فى هذه الصورة ولان عطف على قوله قياسا
فهو دليل ثان على قوله وهو ان الظن بعلية الوصف باق اذا كان التخلف
لمانع لان التخلف والحالة هذه يستند بالعقل الى المانع لا لعدم المقتضى بخلاف
ما لم يكن مانع اى بخلاف التخلف لا لمانع فان العقل يستند الى عدم
المقتضى لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثانى
منتف فتعين الاول وحينئذ فيزول ظن العلية واذا بقى الظن بعلية
الوصف مع النقض لمانع لم يكن قادحا بخلاف ما اذا انتفى لان المراد بالعلة
هو الظن بها قيل العلة اى احتج القائلون بان النقض قادح مطلقا
بان العلة هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه
فلا يكون علة وحينئذ فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع
المانع قدح مع عدمه بطريق الاولى اى ينعكس عكس النقيض وعبر
المصنف طاب ثراه عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع ثم يستلزم

قوله وقيل حيث مانع الوصف لوجود مانع
او حيث مانع من الموانع بعد
وجوده ان يكون من قبيل امارات
ضبط سهيل طالعا

١٧٤

الوصف الحكم واجاب المصطاب ثراه بقوله قلنا في جوابه انا لا نم ان
العلة هو ما يستلزم الحكم بل العلة عندنا ما يغلب على ظنه اى ظن
وجود الحكم بمجرد النظر اليه وان لم يخطر بالبال وجود المانع بالبال
وجودا او عدما اى وجوده وعدمه لان الكلام في العلل الشرعية لا العقلية
حتى يلزم فيها استلزام عدم المانع والوصف المنقوض لمانع ما يغلب ظن
ثبوت الحكم اذا لوحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع
وعدمه هذا كله اذا امكن النقض واردا بطريق الاستثناء واما اذا كان
الوارد استثناء فذهب قوم انه لا يقدح في علية الوصف ايضا سواء كان
من العلل المعلومة كعدم الاقدام على الجناية لعدم الاخذ بضمانها فانه استثنى
منه ضرب الدية على العاقلة وهذا استثناء غير قادح في عليته او من العلل
المظنونة ولكن بشرط وروده على جميع المذاهب كمسئلة العرايا وهي بيع
الرطب على رؤس النخل بالتمر فانها وردت على سبيل الاستثناء وترد نقضا
على جميع العلل كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قادح في علية
احدى العلل لان الاجماع منعقد على ان حرمة الربا معللة باحديها و
هذه المسئلة واردة على جميعها لان كلا منها موجود فيها فكانت
واردة على علة قطعنا بصحتها فلا يقدح في عليتها اذ لو قدح لكانت
دلالة النقض على عدم العلية اقوى من دلالة الاجماع على العلية و
هو ظاهر لكن الاجماع ادل على العلية من النقض على عدم العلية
والا يلزم الاجماع على الخطاء وانه باطل واذا كان الاجماع ادل فيكون
المعمول به هو اياه فلا يكون النقض قادحا وهو المط وجوابه اى
جواب النقض المذكور احد الامور الثلثة وهو اما منع وجود العلة فيها ام
في صورة النقض او دعوى وجود الحكم فيها او اظهار المانع فلذلك اورده
المصطاب ثراه بواحد رابعا وهو بيان كونه واردا على سبيل الاستثناء
الاول من الامور الثلاثة منع وجود العلة لعدم في صورة النقض
لعدم قيد من القيود المعتبرة في علية الوصف مثاله ما قال المصطاب ثراه
في اول هذه المسئلة وهو ان يقول الشافعي في من لم يبيت النية في رمضان

تعرى

اعلم ان عبارة الامام في المحصول مشعر بان
القول بكون النقض الوارد بطريق الاستثناء
غير قادح في العلية قول بعض الاصوليين وقال
لا جميعهم لانه قال فيه بعد هذه العبارة كذا قول
قوم لا يقدح ولفظ الحاكي مشعر بانه ذكر قول
جميعهم لانه قال بعد العبارة لا اطلاق فيه
الاصوليين فانه لا يقدح وبينهما بون بعيد
والاعتماد على قول الامام لا على غير هذا
منه

تعرى اول صوم منها فلا يصح فينتقض الحنفي بالتطوع فيجيبه الشافعي
بان العلة في البطلان هو عراء اول الصوم بقيد كونه واجبا
لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في التطوع فلم يوجد العلة فيه
ثم اذا منع المعلل وجود العلة في صورة النقض لعدم القيد كما فرضنا
فهل للمعترض ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقض
فيه مذاهب حكاها ابن الحاجب من غير ترجيح احدها ثم جزم الامام
في المحصول والمص واليه اشار بقوله وليس للمعترض الدليل على وجوده
اى ليس له ذكره
اى ليس له ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقض لانه نقل
من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال وعلله الامام بانه نقل من مسئلة الى اخرى
يعني ان الانتقال الى وجود العلة في صورة النقض انتقال من الى مسئلة
الى مسئلة اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصطاب ثراه يحتمل الامرين
ولو قال المعترض للمستدل ما دللت به على وجوده ههنا دال على
وجوده ثمة اى ما ذكرت من الدليل يعني انه اذا منع المعلل وجود
العلة في محل النقض ولم يمكن المعترض من اقامة الدليل على وجودها
وكان المعلل قد استدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود
في محل النقض فتمسك به المعترض فقال ما دللت اى ما ذكرت من
الدليل على وجود الوصف مع قيوده المعتبرة في الفرع فهو بعينه يدل
على وجوده معها في النقض ايضا فلو لم يكن ذلك الوصف مع قيوده المعتبرة
موجودا في النقض لانتقض ذلك الدليل فهو اى فهذا القول من المعترض
الدال على وجود الوصف في الفرع
نقل من نقض العلة الى نقض الدليل اى دليل وجودها فلا يسمع و
جزم الآمدي بانه لا يكون مسموعا لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض
دليلها وذكر الشيخ ابن الحاجب مثله ايضا ثم قال وفيه نظر وظاهر كلام
المحصول ادم يجيء يدل على انه مقبول وكلام المصطاب ثراه يحتمل الامرين
وهو الى عدم المقبول اقرب ووجهه بعض الشارحين النظر بان
غير المسموع انما هو الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال وهذا انتقال من

[illegible]
اى ليس للمعترض اقامة الدليل على وجود الوصف الى القيد
اذا منع المستدل وجود العلة في البعض لانتفاء
قيد معتبر فيها لانه اعتبر الاستدلال على وجود
الوصف او القيد نقل من الاعتراض على
عليته الوصف الى الدليل على وجوده وهو
غصب ٢٢

١٧٥

من الاعتراض الى اعتراض و بعض بان الغرض ان لا تثبت العلية
بالدليل المذكور و هو تارة يكون بالقدح في نفس العلة واخرى بالقدح في الدليل
ومثال ذلك ان يقول الحنفي من نوى قبل الزوال صوم رمضان
فصومه صحيح قياسا على من نوى ليلا والجامع هو الاتيان بمسمى الصوم في
الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك في جميع النهار مع النية فينقضه
الشافعي بانه منقوض بما نوى بعد الزوال فان العلة وهي الاتيان بمسمى الصوم
موجودة هناك مع عدم الصحة فيقول الحنفي لا نم وجود العلة هنا فيقول
الشافعي له ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة الخلاف دل بعينه
على وجودها في صورة النقض او دعوى عطف على منع العلة اى في جواب
النقض منع ثبوت العلة او دعوى ثبوت الحكم في محل النقض وهو
ان يدعي المعلل ثبوت الحكم في تلك الصورة التي نقض بها المعترض وثبوته
قد يكون تحقيقا وقد يكون تقديرا فمثال الاول مثل ان يقول الشافعي
السلم عقد معاوضة في حيوان السلم الحال السلم عقد معاوضة فلا يشترط
فيه التاجيل كالبيع اى قياسا على البيع فيصح حالا وهو المط فينتقض
اى فينتقضه الحنفي بالاجارة فانها ايضا عقد معاوضة مع ان التاجيل
يشترط فيها قلنا اى فيقول الشافعي في جوابه التاجيل هناك اى
في الاجارة انما يشترط لاستقرار المعقود عليه وهو الانتفاع بالعين
بالمستاجر فان منافع المستاجر لا يستقر الا بمضي الاجل لا انه
شرط لصحة العقد فلا يلزم من كون الشيء شرطا في الاستقرار ان يكون
شرطا في الصحة ولو تقديرا هذا متعلق بقوله بدعوى الحكم

ومثال الثاني قوله

اى يدفع النقض بدعوى الحكم ولو كان ثبوته في محل النقض تقديرا
كقولنا اى كقول المستدل رق الام علة لرق الولد
فينقضه المعترض بولد من كان مغرورا بحرية جارية نكحها فان رق الام
حاصل مع انتفاء رق الولد فانه حر اتفاقا فيقول المعلل وفي دفعه
بان الرق قد تحقق وثبت في ولد المغرور تقديرا وان لم يثبت تحقيقا والا

١٧٦

اى وان لم نقدر رقه لم يجب على المغرور قيمته اى قيمة الولد لان
القيمة انما يكون للرقيق لا للحر او اظهار عطف على دعوى الحكم او منع
العلة على اختلاف الرأيين اى احد اجوبة النقض اظهار المانع في محل
النقض ليكون التخلف لمانع فلا يكون قادحا في العلية كما تم مثاله
ان يقول الشافعي القتل العمد العدوان علة في وجوب القصاص
وحينئذ فيجب في المثقل كما في المحدد فينقضه الحنفي بقتل الوالد ولده
فيقول الشافعي انما لم نوجبه على الوالد لوجود المانع وهو كون الوالد
سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا لعدمه تنبيه اى هذا
تنبيه على شرائط يجب رعايتها في النقض دعوى الحكم قد يكون في بعض
الصور وقد يكون عاما في كلها فان كان في البعض ففيه اربعة اقسام
لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة او مبهمة وان
ادعى نفيه فقد يكون عن صورة معينة او مبهمة فدعوى ثبوت الحكم
في صورة معينة او مبهمة ينتقض بالنفي العام اى بنفي ذلك الحكم عن
كل صورة لان الموجبة الجزئية يناقضها السالبة الكلية لا بالنفي عن بعض
الصور لانه لا مناقضة بين القضيتين الجزئيتين ودعوى نفي الحكم
عن صورة معينة او مبهمة ينتقض بالاثبات العام اى باثباته في
كل صورة لان السالبة الجزئية يناقضها الموجبة الكلية لا باثباته في بعض
الصور لما قلنا من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت
في صورة معينة ينتقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس وما صرح
به المصنف ره والى هذه الاقسام المذكورة اشار المصنف بقوله
دعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او مبهمة ينتقض بالاثبات
او النفي العامين وتقدير كلامه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة او
مبهمة ينتقض بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة او مبهمة
ينتقض بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول
للثاني والثاني للاول وان كان الاولى عكسه لكونه على وفق الترتيب

قوله وبالعكس اشارة الى قسم اخر وهو ان يكون دعوى الحكم عاما
ويدخل فيه ايضا اربعة اقسام تفريع دعوى ثبوت الحكم العام
ينتقض بنفيه عن صورة معينة او مبهمة ودعوى النفي العام
ينتقض باثباته في صورة معينة او مبهمة لان الكلية يناقضها الجزئية
ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا يناقض بين
كليتين **المبطل الثاني** من الطرق الدالة على كون الوصف ليس بعلة
عدم التاثير اى تاثير الوصف الذى جعل علة فى الحكم بان يبقى الحكم بعده اى بعد
زوال الوصف الذى فرض انه علة وعدم العكس بان يثبت الحكم فى صورة بعلة اخرى غير
العلة الاولى وانا جمع المصنف بينهما لتقارب مفهوميهما
فى مثال الاول وهو عدم التاثير كما لو قيل على مذهب الشافعية فى الدليل على بطلان
بيع الغايب مبيع لم يره الى غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى
الهواء والسمك فى الماء والجامع بينهما عدم الرؤية فيقول المعترض
عدم الرؤية ليس مؤثرا فى عدم الصحة لبقاء هذا الحكم فى هذه الصورة بعينها
بعد زوال هذا الوصف فانه لو رآه لا يصح بيعه لانه لم يكن مقدور التسليم
ومثال الثاني وهو عدم العكس استدلال الحنفية على منع تقديم اذان
الصبح على الوقت بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر فلا يجوز فى
السفر فلا تقدم اذانه على وقته كالمغرب اى قياسا على صلاة المغرب
والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير
منعكس لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف فيما قصر
اى فى صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر والعصر مثلا فانهما تقصران مع امتناع
تقديم اذانهما وهذا المنع لعلة اخرى غير عدم القصر بالضرورة لزوال عدم
القصر مع بقاء المنع واعلم انهم اختلفوا فى عدم التاثير وعدم العكس هل
يقدحان ام لا واليه اشار المصنف بقوله والاول وهو عدم التاثير
يقدح فى علية الوصف ان منعنا تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين
مختلفتين يعنى عند من ذهب الى امتناعه يكون قادحا لانه اذا عدم الوصف

المفروض

المفروض علة مع بقاء الحكم كان من غيرانه يكون ثابتا بعلة اخرى
يحصل بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادحا لجواز
ان يكون بقاء الحكم لوصف اخر غير ذلك الوصف المفروض علة والثاني
وهو عدم العكس انما يقدح فى التعليل حيث يمتنع تعليل الحكم الواحد بالنوع
بعلتين مختلفتين لانه يمتنع ثبوت مثل ذلك الحكم فى صورة اخرى
بعلة تخالف العلة الاولى اما اذا لم يمنع فلا استحالة وذلك ظاهر والمختار
عند المصنف تبعا لجواز تعليل الحكم الواحد بالنوع بعلتين مختلفتين
فى العلل المنصوصة وهو معنى قوله وذلك جايز فى المنصوصة كالايلاء
واللعان فان الشارع نص على علية كل منهما الحرمة وطى الزوجة التى هى
حكم واحد نوعى وكذا نص على ان كل واحد من القتل العمد العدوان والردة
علة لجواز القتل الذى هو حكم واحد بالنوع لا فى العلل المستنبطة
فان الحكم فيها انما يسند الى ما ظن ثبوته لاجله فيمتنع التعليل بمختلفتين
لان ظن ثبوت الحكم لاحدهما اى لاحد الوصفين المختلفين تصرفه
عن الاخر اى عن ثبوته للوصف الاخر وعن المجموع اى وعن ثبوته
لمجموع الوصفين فلا يكون العلة الا واحدا مثلا لكل واحد من وصف الفقاهة
ووصف الفقر ولمجموعهما فى الفقيه الفقير الذى اعطاه زيد درهما
وان كان صالحا لان يسند اليه الاعطاء لكن لا يسند الا الى واحد منهما
لان ظن ثبوت الاعطاء للفقر مثلا يصرفه عن ثبوته للفقاهة وعن
ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام فى الفقاهة وفى المجموع كذا قرر السيد العبري عليه
رحمة الله **المبطل الثالث** من الطرق الدالة على ابطال العلية
الكسر وهو عبارة عن عدم تاثير احد الجزئين للوصف المظنون
عليته ونقض الجزء الاخر ويسمى النقض المكسور وانما يرد على الوصف
المركب من جزئين احدهما ملغى والاخر منقوض فهو فى الحقيقة قدح
فى تمام العلية بعدم التاثير وفى جزئيها بالنقض كذا ذكر الامام
فى المحصول كقولهم اى كما اذا استدل الشافعي على وجوب فعل

علية الوصف ٧

١٧٧

اخرى ٢

فى علية الوصف ٢

الصلاة في حال الخوف نقول له صلوة الخوف صلوة يجب قضائها اجماعاً
فيجب اداؤها قياسا على صلوة الامن فالعلة كونها صلوة يجب قضائها
وهو مركب من قيدين **قيل** اى فيقول الحنفى اعتراضا عليه
خصوصية الصلوة في العلية ملغاة لا اثر له اذ وجوب الاداء لوجوب
القضاء غير مختص بالصلوة لان الحج ايضا كذلك اى يجب قضاؤه
فيجب اداؤه مع انه ليس بصلوة فبقى بعد الغاء الخصوصية في الوصف
المذكور كونه عبادة يجب قضائها وهو منقوض بصوم الحائض
فانه عبادة يجب قضائها مع انه لا يجب اداؤها لمنع الحائض عنه
شرعا فعلم من هذا ان المعترض ما لم يبين الغاء القيد الذى احترز
عن النقض لم يثبت له النقض على الباقى قال السيد العبرى
رحمه الله ان في وجوب اداء الحج لوجوب قضائه نظر فان المتطوع
بالحج اذا افسده بالجماع يجب عليه القضاء مع عدم وجوب ادائه ولم يجب
من المصنف انه لم يتنبه لهذا انتهى كلامه اقول لا نم انه لا يجب اداء حج
التطوع بل يجب بعد الشروع لما عرف ان هذا امر لوازم عبادة تمضى
في فاسدها بخلاف الصلوة نعم لو مثل المثال من اصله بغير مطابق
لكان وجها لانه يثبت النقض وان لم يبين الغاء خصوصية الصلوة
بصلوة النائم فانها يجب قضائها ولا يجب ادائها ولو دفع بان المراد
انه من شانها الوجوب في الجملة لم يثبت النقض بصوم الحائض لانه
ايضا كذلك **اللهم** الا ان يراد به ما من شانه الوجوب لولا المانع
الفعلى هذا **واعلم** ان الكسر على ما هو المشهور نقض المعنى و
حاصله وجود الحكمة المقصودة من الوصف في صورة مع عدم الحكم
والمختار انه لا يبطل فلا يسمع الا اذا علم وجود قدر الحكمة او اكثر ولم
يثبت حكم اخر اليق بتحصيل تلك الحكمة منه وح هو كالنقض والكلام
فيه كالكلام فيه اختلافا واختيارا واستدلالا وسؤالا وجوابا ومثاله
ان يقول الحنفى في المسافر العاصى بسفره مسافر فيترخص لسفره كالمطيع

عند الاكثرين انه
لا يقدح في العلية
[illegible] ح

فيقال

فيقال له لما كان السفر علة الرخص نقول بالمناسبة لما فيه من المشقة
المقتضى للرخص لانه محقق وهو نفع للمرخص فيعترض عليه ويقال
ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الحضر في حق ارباب الصنايع الشاقة
مع عدم الرخص **للبطل الرابع** للعلية القلب وهو ان يربط
المعترض حكما هو خلاف قول المستدل اى حكمه على علته اى علة
الوصف الذى جعله المستدل علة في قياسه الحاقا باصله الذى
جعله مقيسا عليه وعبر الامام في المحصول بقوله نقيض قول المستدل
وهو لا يستقيم لان الحكم الذى يبينه القالب يشترط ان يكون مغايرا
له لا نقيضا لما سيأتى فلذلك ابدله المصنف بقوله بالخلاف حيث قال
خلاف قول المستدل دون نقيض قول المستدل وهو اى القلب اما
نفى مذهبه اى مذهب المستدل صريحا كقولهم اى كقول الحنفية المسح
ركن من اركان الوضوء فلا يكفى فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم اى اسم
المسح كالوجه اى قياسا على الوجه فانه لا يكفى فيه اقل ما ينطلق عليه اسم
الغسل فيقول الشافعى في القلب مسح الراس ركن منه اى من اركان
الوضوء فلا يتقدر بالربع كالوجه اى قياسا عليه فتقدير المسح بالربع
مذهب المستدل وقد نفاه صريحا وعدم التقدير بالربع وان لم ينف عدم
الاكتفاء بالاقل بالذات لاجتماعهما في الاصل الذى هو الوجه الا انهما متنافيان
في الفرع الذى هو المسح لعارض اتفاق الامامين على منع خلو الوجوب
عن الربع والاقل لعدم وجوب الاستيعاب كما قاله الامام المالك رحمه الله
او ان نفى مذهب المستدل ضمنا بان يدل على نفى لازم من لوازم مذهبه
فيلزم نفى مذهبه كقولهم اى مثل قول الحنفية بيع الغايب عقد معاوضة
فيصح بيع عدم رؤية المعقود عليه كالنكاح اى قياسا عليه فيقول
الشافعى انه اى بيع الغايب عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية
كالنكاح فثبوت خيار الرؤية في بيع الغايب لازم لصحته عندهم فمتى
انتفى اللازم انتفى الملزوم وان لم يصرح الا بنفى اللازم وهذان الحكمان اعنى

بان يقال ثبت هذا الحكم الذى هو خلاف حكمك
في الاصل [illegible] فيثبت في الفرع ايضا بما
تلا يثبت فيه الحكم الذى ادعيت ثبوته بما
للوفاق على عدم اجتماعهما
[illegible]

غسل م

وجوه

الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان في الفرع للوفاق على ذلك وان لم يتنافيا
لذاتيهما لاجتماعهما في الاصل اعني النكاح ومنه اي ومن القلب
الذي ذكره المعترض لنفي مذهب المستدل ضمنا قلب المساواة وهو
ان يكون في الاصل حكمان احدهما منتف عن الفرع بالاتفاق والثاني مختلف
فيه فاذا اراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول
المعترض يجب التسوية بين الحكمين في الفرع قياسا على الاصل ويلزم
من وجوب التسوية بينهما في الفرع انتفاء مذهبه مثاله استدلال
الحنفية على وقوع طلاق المكره بقولهم المكره مالك للطلاق مكلف فيقع
طلاقه قياسا على المختار فيقول الشافعي المكره مالك مكلف فيسوى
كالمختار اي م
بين اقراره بالطلاق وايقاعه اياه بالقياس على المختار ويلزم من هذا
ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه ضمنا لانه اذا ثبت المساواة بين اقراره
وايقاعه مع ان اقراره غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الايقاع ايضا
غير معتبر واذا سوى بينهما فاما ان يكون في الثبوت وهو باطل اتفاقا
او في الانتفاء وهو المطلوب وانما سمي بذلك لان مساواة الحكمين في الاصل
انما هي في الثبوت واما اثبته القالب في الفرع انما هو في الانتفاء فكانه
بدل تلك المساواة بهذه والتبديل قد سمي قلبا اولانه قد قلب دليل المستدل
لاثبات المساواة في الفرع وانما قال ومنه بفصله عما قبله لان الضمني
ما ينفي لازم مذهب المستدل كما مر وهذا لا ينفيه فلا يكون من افراده و
ذلك لان المنفي منه انما هو الافتراق بين الحكمين وليس بلازم لمذهب المستدل
وهو وقوع طلاق المكره لوجود الحكم الوقوع مع الحكم الاخر انتفاء الافتراق
في صورة مساواة الحكمين في الثبوت بل تثبت ما يستلزم نفي مذهبه وهو مساواتهما
في الانتفاء المستلزم لعدم وقوع طلاق المكره وهو نفي مذهبه الا انهما لما اشتركا
في عدم التصريح بنفي مذهب المستدل اورده في ذيله بقوله ومنه كذا ذكره السيد
العبري اقول هذا انما يصح لو فسر المصنف ثم ان الضمني بما فسره والظاهر
من عبارته ان الضمني الغير الصريح وقلب المساواة كذلك ولعله انما قال ومنه

لضعف

لضعف مثل هذا القلب وحط مرتبته عما سبق هذا او اثبات عطف
على قوله نفي مذهبه اي القلب اما نفي مذهب المستدل او اثبات لمذهب
المعترض كقولهم اي كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف
بقولهم الاعتكاف لبث مخصوص فلا يكون بمجرده قربة من غير ضميمة من
العبادات وهي الصوم كالوقوف بعرفة فانه انما صار قربة بانضمام عبادة
اخرى اليه وهي الاحرام فيقول الشافعي هو لبث مخصوص فلا يشترط
الصوم فيه كالوقوف بعرفة فعدم اشتراط الصوم الذي اثبته مذهب المعترض
فان قلت انه نفي لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الاول لا قسما
برأسه قلنا القسم الاول ما ينفيه صريحا ولا يكون ذلك النفي نفس مذهب
القالب كعدم تقدير المسح بالربع فانه ليس مذهبا للمعترض بعينه و
هذا القسم ليس كذلك كذا ذكره السيد العبري اقول يقال عليه
بانه لا نم ان نفي مذهب المستدل ليس مذهبا مخالفه كيف لا ومذهبه الاكتفاء
بالاقل مثلا وعدم التقدير بالربع من لوازمه والمذهب يطلق بالملزوم
على مذهب بالملازم اللهم الا ان تخص المذهب بما يصرح لما ذكره والحق ان القسم
الاول ما ينفي مذهب المستدل صريحا مطلقا كما يشعر به اطلاق العبارة وهو
اعم من ان يكون مثبتا لمذهب المعترض اولا وان الظاهر انهما قسمان
متداخلان لا متباينان فيصلح ان يكون المثال الواحد مثالا لهما لكن باعتباري
فيكون مسلك الا عكاس من القسم الاول باحد الاعتبارين لا ينافي التمثيل
به في القسم الاخير بالاعتبار الاخر فان قيل القلب يمتنع تحققه لانه لما
اشترط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع
الحكمين المتنافيين في اصل واحد والمتنافيان لا يجتمعان قلنا في جوابه
ان التنافي بين الحكمين ليس بالذات حتى يمتنع اجتماعهما في اصل واحد
بل حصل في الفرع بعرض الاجماع الدال على ان الفرع لا يكون فيه الا احدهما
بعد ما ادى اجتهاد البعض الى احدهما واجتهاد الاخر الى الاخر تنبيه
اي هذا تنبيه على ان القلب معارضة حقيقية لصدق تعريفها عليه اذ

179

بان يقال المراد بمذهبه اولا وبالذات منه

ثم لما بين القلب واقسامه شرع في الفرق بينه وبين المعارضة فقال م م

كمقولهم م اي م

للطلاق م

لا نسلم

المعارضة تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر على خلاف مقتضاه
وهذا بعينه صادق على القلب الا انه [7] يجب الاصطلاح معارضة اذ
هى فى اصطلاح الاصوليين ما يكون العلة والاصل فيه مغايرا لعلة
المستدل واصله بخلاف القلب فان فيه يجب اتحادهما قال الامام
فى المحصول وليس للمستدل الاعتراض على القلب لاستلزامه القدح فى علة
نفسه او اصله بخلاف المعارضة فان للمستدل ان يعترض عليها
بكل ما للمعترض ان يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة
وله ان يقلب قلبه وتح فيسلم اصل قياسه من القلب المبطل
الخامس من مبطلات العلية القول بالموجب اى بموجب دليل
المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى قول المستدل اى ما جعله المستدل
دليلا لحكم مع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يتخيل المستدل ان ما ذكره
من النص او القياس مستلزم لحكم المسئلة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم
له فلا ينقطع النزاع بتسليمه اذا علمت هذا فاعلم ان القول بالموجب
قسمان احدهما ان يقع فى النفى وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفى الحكم واللازم
من دليله كون شئ معين غير موجب بدليل فيتمسك به لتوهمه انه ماخذ
الخصم [7] اشار المصطاب ثم له الى القسم الاول بقوله مثاله فى النفى
ان تقول الشافعى فى القتل بالمثقل التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص بالقياس على التفاوت فى المتوسل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص
اتفاقا يعنى ان المحدد والمثقل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذى
بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنعه التفاوت فى المتوسل اليه وهو التفاوت
فى المقتولين من الصغر والكبر والخساسة والشرف فيقول السائل
الحنفى كون التفاوت فى الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مسلم و
لكن لم لا يمنعه اى لم لا يجوز ان يمنع من وجوبه امر موجود فى المثقل غيره
اى غير التفاوت ولا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع
ثم لو بينا ان الموجب اى ثم ان الشافعى المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم

٣ وهذا هو معنى قوله الا ان علة المعارضة واصلها يكون مغايرا لعلة المستدل واصله

٧ اى هو يقع فى جانب النفى تارة اذا كان المطلوب نفى الحكم واللازم من دليل المستدل كون شئ معين غير موجب لذلك الحكم وفى جانب الاثبات اخرى كما لو كان المطلوب اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليل المستدل ثبوته فى صورة ما من جنسه

من

180

من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع بان الموجب لوجوب القصاص
وهو ازهاق الروح بغير حق قائم فى صورة القتل بالمثقل وانه لا
مانع فيه غيره اى غير التفاوت فى الوسيلة بالاصل بالاصل كلتا
مقرتين بالانقطاع فى الاستدلال الاول لانه ظهر من تقريرنا هذا لم يكن ما ذكرنا
اولا تمام الدليل بل احد اجزائه مع ادعائنا انه دليل تام واشار الى القسم الثانى
بقوله وفى الثبوت اى مثاله فى جانب الثبوت قولهم اى كاستدلال
الحنفية على الصحيح وجوب الزكوة فى الخيل بقولهم الخيل حيوان يسابق
عليه فتجب الزكوة فيه كالابل اى قياسا عليها فنقول لهم ما اثبتم
بالدليل من وجوب الزكوة فى الجملة هو مسلم فى زكوة التجارة لانا
قائلون بانه لو كان مال التجارة يلزم فيه الزكوة وانما وقع الخلاف فى نوع
من الزكوة وهى زكوة العين ومقتضى دليلكم وجوب مطلق الزكوة
ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه حتى يلزم هذا النوع
الذى وقع فيه الخلاف المبطل السادس من المبطلات للعلية الفرق
وهو عبارة عن جعل تعين الاصل وهو ما يختص به علة للحكم او
بعين الفرع مانعا من ثبوت الحكم والفرق الاول وهو جعل
ما يختص بالاصل علة للحكم يؤثر فى منع علية الوصف المشترك بينه
وبين الفرع حيث لم يجز التعليل اى تعليل الحكم الواحد بعلتين
مختلفتين كما فى العلل المستنبطة على ما ذكر وذلك لان حكم الاصل اذا
علل بما يختص به لا يعلل بالمشترك والا لزم التعليل بالعلتين وهو باطل
فى هذه العلل ولا يؤثر فى منع عليته حيث جاز التعليل بمختلفتين كما فى العلل
المنصوصة لان تعليل حكم الاصل بالمختص به لا ينافى تعليله بالمشترك بينه
وبين الفرع لجواز التعليل بالمختلفتين وظاهر كلام الجاربردى يشعر بانه
الحق جواز التعليل بهما مطلقا لانه واقع كتعليل القتل بالردة وقتل
العمد وتحريم وطء الحائض والاحرام اقول فيه نظر لانه انما ينتهض دليلا
فى المنصوصة والنزاع فى غيرها والفرق الثانى وهو جعل ما يختص

والثانى اذا كان مطلوب المستدل اثبات الحكم فى الفرع واللازم من دليله ثبوته فى صورة ما من جنسه

وهو الفرق بتعين الفرع فانه يؤثر عند من جعل النقض مع المانع
قادحا في العلية لان العلة عنده ما يستلزم الحكم والوصف المشترك
مع هذا المانع لا يستلزم الحكم فلا يكون علة عنده وعند من لم يجعل النقض
قادحا في العلية لا يؤثر في منع علته اذ التلازم ليس الا تخلف الحكم لمانع وهو
كما غير قادح عنده

ثم لما فرغ المصطاب ثراه من الطرف الثاني فيما يبطل العلية شرع في الطرف الثالث في اقسام العلة فقال ٢٢

الطرف الثالث في اقسام العلة

~~اذ كل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة اقسام وهي اما~~
~~ذلك المحل كتعليل حرمة الخمر بكونه خمرا او ما يكون جزءا من ذلك المحل كتعليل~~
~~خيار الرؤية في بيع الغايب بكونه عقد معاوضة~~ علة الحكم اما محله
كتعليل الخمر بكونه خمرا وطهورية الماء بكونه ماء او جزؤه اي جزء ذلك
المحل كتعليل خيار الرؤية في بيع الغايب بكونه عقد معاوضة او خيار
المجلس في البيع بذلك فان عقد المعاوضة جزء محل الحكم وهو البيع او
او خارج عنه اي عن المحل وهو على ثلاثة اقسام لانه اما امر عقلي وجودي
حقيقي كتعليل ربوية البر بكونه مطعوما او اضافي كتعليل ولاية الاجبار
للاب الذي هو محل الحكم بالابوة الخارجة عن ذاته العارضة له بالنسبة
الى الغير او عقلي سلبي كتعليل عدم وقوع طلاق المكره بعدم الرضى
وبطلان بيع الضال بكونه ليس بمقدور التسليم وقد يكون مركبا من
الثلثة كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان فالقتل عقلي
وجودي حقيقي والعمد اضافي والعدوان سلبي لان معناه انه ليس بحق
كذا ذكره الجاربردي رحمه الله تعالى اقول القتل من مقولة الفعل وهو من
النسب فيكون اضافيا اللهم الا ان يقال لا يراد نفس الانفعال الذي
هو التاثير بل ما صدر من القاتل مما شاهد من الحركات والحركة من مقولة
الاين وهو حقيقي عند المتكلمين سوى سائر النسب هذا او امر شرعي
عطف على قوله عقلي وهو كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه وتعليل
بطلان بيع العذرة بالنجاسة بمعنى حرمة الصلوة مع ملابستها وقد يكون
امرا عرفيا وان لم يذكره المصطاب ثراه كتعليل عدم جواز بيع الغايب

بالجهالة المجتنب عنها عرفا او لغوي كتعليل حرمة الخمر بتسميتها بلفظ الخمر وصفا
قال السيد العبري كتعليل حرمة النبيذ بكونه مسمى بالخمر كالمعتصر من العنب
اقول كانه اراد التعليل بصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو مجازا كما صح الاطلاق
في الاصل حقيقة وكل من المذكورات اما متعد وهو ما يجاوز عن محل
الحكم المنصوص عليه كتعليل الحكم بما يشارك فيه غيره او قاصر وهو ما لا
يتجاوز عنه كتعليله بما يختص به مثال الاول ظاهر فان اكثر
القياسات كذلك ومثال الثاني كتعليل حرمة الربوا في النقدين بجوهرية
الثمن فانها لا يتجاوزهما وعلى كل واحد من التقديرات المذكورة فالعلة
اما بسيطة كالاقسام المذكورة في المتن او مركبة كما ذكرنا وكتعليل جواز
بيع المفلس بكونه بيعا صدر من الاهل في المحل لتركبه من الصفة الحقيقية
والاضافية او منها ومن السلبية كتعليل وجوب القصاص على قاتل
الذمي بكونه قتلا بغير حق او من الثلثة كتعليل وجوب القصاص
بالقتل العمد الذي ليس بحق ثم لما فرغ المصطاب ثراه من اقسام العلة
شرع في بيان ما وقع فيه الخلاف منها وبيان شبه المخالف مع الجواب عنها
وقال قيل لا يعلل الحكم بالمحل وحاصل ما حكي فيه الخلاف
منها ست مسائل منها تعليل الحكم بمحله وقد اختلفوا فيه على ثلاثة مذاهب
اصحها انه ان كانت العلة متعدية فانه لا يجوز لانه يستحيل حصوله مع ورود
النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستنبطة
او منصوصة اذ لا استبعاد في قول الشارع مثلا حرمت الخمر لكونه خمرا ولا في
ان يعرف كون الخمر مناسبا للحرمة استعماله والثاني لا يجوز مطلقا والثالث
يجوز مطلقا وهو مقتضى اطلاق المصطاب ثراه ثم احتج المانعون بان محل
الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبله لم يصح قيامه به وكذلك كل معنى مع محله و
لو كان المحل علة الحكم لكان فاعلا في الحكم لان العلة تؤثر في المعلول وتفعل
فيه ويستحيل كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا فيه كما هو المقرر في الكلام
لان نسبة القابل الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب.

قال ثانيا من شنع على جانب
فان تشنيعه في المتعدية اذ يستحيل حصول
ورود النص بخصوصه في غيره ٢٢

وبينهما تناف والى هذا اشار بقوله لان القابل لا يفعل واجاب المص
طاب ثراه بوجهين الاول قوله قلنا لا نسلم ان القابل لا يفعل وقولكم
في الاستدلال عليه ان الوجوب والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم
ذلك ان لو كان المراد بالامكان الامكان الخاص وليس كذلك اذ المراد به
الامكان العام كما مر ايضاحه في الكلام على الاشتراك الثاني قوله
ومع هذا اي سلمنا ان القابل لا يفعل لكن لا نم انه لو كان علة له لكان فاعلا
فيه وانما يكون ذلك ان لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به
بل العلة الشرعية عندنا هي المعرف للحكم لا المؤثر فيه فلا يلزم من
تعليل الحكم به كون الشيء قابلا وفاعلا لشيء هذا اعلم ان الاقوال المذكورة
في التعليل بالمحل جارية ايضا في التعليل بجزئه ولكن الصحيح هنا الجواز
مطلقا وبه جزم المصطاب ثراه في التقسيم السابق ونقل الامدي عن
الاكثرين المنع مطلقا وفرق الشيخ ابن الحاجب بانه ان كانت العلة قاصرة
فجائز وان كانت متعدية فلا قيل لا يعلل الحكم بالحكمة الغير
المضبوطة اعلم ان التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل كالمصالح والمفاسد
جواز القصر بالسفر لاشتماله على الحكمة المناسبة له وهي المشقة وكجعل الزنا
علة لوجوب الحد لاشتماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانساب و
قد يكون بنفس الحكمة اي بمجرد المصالح والمفاسد كتعليل القصر بالمشقة
ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لا خلاف في صحته واما
الثاني ففيه مذاهب ثلاثة الاول الجواز مطلقا ورجحه المحقق
والامام رحمهما الله وظاهر كلام الشيخ ابن الحاجب يقتضي ترجيحه ايضا
والثاني المنع مطلقا ونقله الامدي عن الاكثرين واليه اشار المصطاب
ثراه بقوله قيل لا يعلل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الكاف جمع الحكمة
والثالث وهو اختيار الامدي ان كانت الحكمة ظاهرة منضبطة بنفسها جاز
والا فلا كالمشقة فانها خفية غير منضبطة بدليل انها قد تحصل للحاضر وتنعدم
للمسافر لكنه ثم استدل المانع بقوله لانه لا يعلم وجود القدر الحاصل من المصلحة

في الاصل

في الاصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه في الفرع لكون المصالح
والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا اشتباه
كل واحدة من مراتبها التي لا نهاية لها عن المرتبة الاخرى وح فلا يجوز
للمستدل اثبات حكم الفرع بها اجاب المصطاب ثراه بقوله قلنا
لو لم يجز لم يجز اي لو لم يجز التعليل بتلك الحكم لكونها غير معلومة لما جاز
بالوصف المشتمل عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بها ممتنع
لكنه يصح التعليل بالوصف المشتمل عليها بالاتفاق كالسفر مثلا فانه علة لجواز
القصر لاشتماله على المشقة لا لكونه سفرا لمجتهد فاذا احصل الظن بان الحكم في الاصل
لتلك المصلحة او المفسدة المقدرة وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحة
او المفسدة حاصل في الفرع يلزم بالضرورة حصول الظن بان
الحكم قد وجد في الفرع والعمل بالظن واجب كما لا يخفى وهذا هو معنى
قوله فاذا حصل ظن ان الحكم لمصلحة وجدت في الفرع يحصل ظن الحكم
فيه قيل العدم لا يعلل الوصف السلبي لا يصح علته لانه عدم
مضاف والعدم لا يعلل به اي بالعلة العدمية لان الاعدام لا تتميز
اذ التمييز انما يكون بخصوصية قائمة بالمتميز وذا لا يصح الا في حال ثبوت
فالمتميز ثابت ولا شيء من العدم بثابت فلا شيء من المتميز بعدم وينعكس
الى لا شيء من العدم بمتميز والعلة متميزة لتميزها عما ليس بعلة بعضها الى
العكس فينتج لا شيء من العدم بعلة وهو المطلوب وايضا الاوصاف
بعضها يصلح للعلية دون البعض فيجب على المجتهد سبر الاوصاف الصالحة
للعلية ليتميز العلة عن غيرها فلو صح العدم للعلية لكان عليه سبر الاعدام
واللازم باطل اذ ليس على المجتهد سبرها اي اختبارها بالاتفاق قلنا
في جوابه عن الاول بانا لا نم ان الاعدام لا تتميز بل يقبل التمييز اذا
كانت هي الاعدام المضافة فان عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم
لاستلزام الاول الثاني من غير عكس قوله اذ التمييز انما يكون الخ قلنا
يكفي فيه الخصوصية والثبوت الذهنيان وح لا يلزم الا كون المتميز ثابتا في الجملة

ولو فى الذهن ولا نم ان العدم ليس بثابت اصلا اذ بعض الاعدام كالاعدام
المتصورة ثابت فى الذهن **فان قلت** الاعدام ليست بمتميزة فى الخارج لانها
معدومة فيه وما هو كذلك لا يكون متميزة فيه والعلة متميزة فيه فالاعدام لا يكون
علة **قلنا** لا نم ان العلة الشرعية يجب وجودها فى الخارج متميزة عن الغير
كيف لا ويجوز كونها من الاعتبارات العقلية ولو سلم فلا نم ان الاعدام
معدومة فى الخارج كيف وقد قالوا تحقق المعدومات فى الخارج من الضروريات
كعدم اجتماع النقيضين وعدم شريك البارى والا لزم وجود الممتنعات
وعن الثانى بانا لا نم وجوب سبر جميع الاوصاف على المجتهد بل يجب عليه
سبر الاوصاف المتناهية دون غيرها لامتناع سبرها وح نقول انما
سقط عن المجتهد سبر الاعدام لعدم تناهيها لا لعدم صلوحها للعلية
كيف وبعض الاحكام دار مع بعض الاعدام وجودا وعدما وهو امارة
علية العدم **قيل** انما يجوز التعليل بالحكم المقارن وهو احد التقادير
الثلاثة فيكون مرجوحا واعلم انهم اختلفوا فى تعليل الحكم الشرعى بالحكم
الشرعى فجوزه الامام والمص رحمهما الله تعالى مطلقا لان الحكم قد يدور مع حكم
اخر والدوران يفيد ظن العلية فاذا حصل فى الحكم الشرعى حصل ظن العلية
ولا نعنى بجواز التعليل الا افادة الظن بالعلية لحصول المطلوب
ومنعه قوم مطلقا واحتج اصحابه بان الحكم الذى يفرض كونه علة انما يجوز
التعليل به اذا كان مقارنا للحكم الذى هو معلول له لانه ان كان متقدما عليه
فلا يجوز تعليله به لان تقدم العلة على المعلول يقتضى تخلفه عنها وان كان متاخرا
يجوز ايضا لانه يلزم تقدم المعلول على علته وذا غير جائز فثبت انه
يصح التعليل به على تقدير واحد ولا يصح على تقديرين فيكون التعليل به
مرجوحا وعدم صحة التعليل به راجحا اذ التقدير الواحد مرجوح بالنسبة
الى التقديرين ولا شك ان العبرة فى الشرع بالراجح دون المرجوح فيجب
ان يحكم فى الشرع بانه ليس بعلة وح امتنع التعليل **قلنا** فى جوابه
نختار ان الحكم المعلل به متاخر ونجوز بالمتاخر لانه معرف اى يجوز التعليل بالحكم

متاخر

المتاخر

المتاخر ايضا كما يجوز بالمقارن لجواز كون المتاخر معرفا للمتقدم والمعرف
للشئ جاز ان يتاخر عنه كالعالم للصانع سبحانه وتعالى اذ العلة الشرعية
هو المعرف للحكم مع انه قد وجد بعض الاحكام دائرا مع البعض وجودا
وعدما وهو امارة العلية **فان قلت** تقدم العلة على المعلول انما يمتنع اذا
كان بالزمان اما اذا كان بالذات فلا يمتنع بل يجب **قلت** الترديد انما هو
فى الزمانى من التقدم والتاخر ويتم الكلام به او نقول تقدم الحكم على الحكم ان كان
بالزمان يستحيل التعليل به وان كان بالذات فقط جاز ان يكون العلة
هو او غيره فيكون مرجوحا كما فى تقدير المقارنة **قالت الحنفية**
لا يعلل الحكم بالعلة القاصرة اى بالوصف المختص بالاصل بالاستنباط بعد اتفاقهم
على جواز التعليل بها بنص او اجماع لعدم الفائدة فى التعليل بها لان فائدة
التعليل انما هو اثبات الحكم وهو غير حاصل اما فى الاصل فلثبوته بالنص و
اما فى غيره فلعدم وجود العلة فيه لان الغرض انها قاصرة واذا انتفت الفائدة
فى التعليل بها استحال وروده من الشارع لان الحكيم لا يفعل العبث **قلنا**
فى الجواب عنه لا نم انحصار الفائدة فيما ذكرتم بل لها فائدة اخرى وهى معرفة
كونه اى كون الحكم الشرعى واقعا على وجه المصلحة ووفق الحكمة فائدة ايضا
اذ النفوس تكون الى قبوله اميل **لنا** اى استدل اصحابنا على جواز التعليل
بها بان التعدية اى تعدية العلة الى الفرع توقفت على صحة العلية
فى نفسها فلو توقفت هى اى صحة العلية عليها اى على التعدية لزم الدور
واذا لم تتوقف صحتها فى نفسها على تعديتها الى الفرع صحت العلة فى نفسها
سواء كانت متعدية او قاصرة وهو المطلوب **قيل** اى قال بعضهم
لا يجوز تعليل الحكم بالوصف المركب والا يلزم تخلف المعلول عن علته
التامة او تحصيل الحاصل لانه لو علل الحكم بالوصف المركب لكان عدم
كل واحد من اجزائه علة تامة لعدم عليته لان عدم كل واحد منها علة
لعدم ذاته فيكون علة لعدم صفاته لان ما يقتضى ارتفاع الموصوف
يقتضى ارتفاع صفاته ومن جملتها العلية فيكون علة تامة لعدم علية

اى التحصيل للحاصل ح

وكلاهما محال ح

وحينئذ فاذا انتفى جزء منه ينتفى العلية لا محالة ثم اذا انتفى جزء منه
فان لم ينتف عليته يلزم التخلف اى تخلف المعلول عن علته التامة او
تحصيل الحاصل اذا انتفت ثبت ان التعليل بالمركب
يستلزم احد هذين الامرين المحالين وكل ما يستلزم المحال محال فالتعليل
بالمركب محال وهو المطلوب **قلنا** فى الجواب عنه ان العلية صفة عدمية
لكونها من الامور النسبية التى هى عدمية كما بيّن فى موضعه واذا كانت عدمية
كانت انتفاؤها وجوديا لان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا واذا كان
انتفاؤها وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العدمية لا
يكون علة للامر الوجودى ح فلا يلزم ذلك اى ما ذكرتم وهو التخلف او تحصيل
الحاصل قال السيد العبرى وفيه نظر اولا ولعل وجهه ان
كونها من النسب لا يقتضى عدميته اذ العدمى ما فى مفهومه قيد العدم كالعمى
الذى هو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا وليس كل نسبة كذلك قوله
لو كانت وجودية ح قلنا لا نم احتياج كل وجودى فرض الى علة و
انما يلزم لو لم يكن اعتباريا وهو هاهنا ممنوع ولو سلم انها عدمية فلا نم انتفائها
وجودى لجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى ثم لما فرغ المصنف عن ذكر جميع
من شرائط العلة شرع فى ذكر مسائل متعلقة بها وقال وهنا مسائل
متعلقة بها **المسئلة الاولى** لا اشكال فى انه يصح ان يستدل بوجود

اى فى مباحث العلة ح

العلة على وجود الحكم كما يقال وجد فى صورة القتل بالمثقل علة وجوب
القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب فيها القصاص لا و انما جاز ذلك
لان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز ان يستدل على وجود
الحكم بعليتها اى بعلية العلة كما يقال عليه القتل العمد العدوان لوجوب
القصاص ثابتة فى القتل بالمثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا انه لا
يجوز لانها اى لان العلية نسبة بين العلة والحكم يتوقف اى على وجود
الحكم يتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين واذا كانت متوقفة عليه

عليه ح

لم يجز التعليل به والا لزم الدور فى هذا الجواب نظر لوجهين ذكرهما صاحب

قسطاس

التحصيل

التحصيل الاول ان النسبة انما تتوقف على المنتسبين فى الذهن لا فى الخارج
والثانى ان المراد بالعلة هو المعرف على ما سبق ح فلا يلزم الدور **المسئلة
الثانية** التعليل اى تعليل الحكم العدمى بالمانع اى بوجود مانع
او انتفاء شرط هل يتوقف على وجود المقتضى ام لا والمختار انه لا يتوقف
على وجود المقتضى لانه اى المانع لو اثر مع وجود المقتضى واذا اثر وحده
فى عدم الحكم معه اى مع المقتضى فدونه اولى لان المقتضى والمانع بينهما
معاندة ومضادة والشئ لا يتقوى بضده بل يضعف به فاذا جاز التعليل
بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى فجوازه عند قوته وهو حال عدم
المقتضى اولى **فان قيل** لا يسند عدم الحكم الى المانع لان المسند اليه

واعترض ح

ان كان هو العدم المستمر فباطل لان المانع حادث والعدم المستمر ازلى واسناد
الازلى الى الحادث ممتنع وان كان هو العدم المتجدد فهو المطلوب لان العدم
المتجدد انما يتصور بعد قيام المقتضى فيكون موقوفا عليه وهو المدعى
قلنا فى الجواب عنه ان المسند الى المانع الحادث هو العدم المستمر الازلى
ولا استحالة فى ذلك اذ المسند اليه شرعا هو المعرف والحادث قد يعرف القديم
الازلى كالعالم والصانع اى كالعالم الحادث المعرف للصانع الازلى
المسئلة الثالثة الوصف الذى جعل علة فى الاصل المقيس عليه
لا يشترط الاتفاق على وجود العلة فى الاصل على الصحيح بل يكفى انتهاض
اى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظنيا لحصول المقصود
به وقياسا على سائر المقدمات **المسئلة الرابعة** الوصف
المانع قد يكون دافعا للحكم فقط اى اذا قارن ابتداءه دفعه وان وجد فى
الاثناء لم يرفعه وقد يكون رافعا فقط اى بعكس ما تقدم وقد يكون دافعا
ورافعا معا فالاول كالعدة فانها تدفع النكاح اللاحق ولا ترفع النكاح
السابق واما الثانى فكالطلاق فانه يرفع النكاح السابق ولا يدفع النكاح
اللاحق واما الثالث فكالرضاع فانه رافع للنكاح السابق ودافع للنكاح

لان النكاح اللاحق مدفوع بالعدة لا به ح

اللاحق وهذا معنى قوله الشئ يدفع الحكم كالعدة او يرفعه كالطلاق
او يدفع ويرفع كالرضاع **المسئلة الخامسة** العلة الواحدة

قد تعلل بها معلول واحد و هو ظاهر وقد يعلل بها معلولان متماثلان اى
فى ذاتين كالقتل الصادر من زيد وعمرو فانه يوجب القصاص على كل واحد
منهما ولا يتأتى ذلك فى الذات الواحدة لاستحالة اجتماع المثلين وقد يعلل بها
معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فانه علة لتحريم القراءة ومس
المصحف والصوم والصلوة وقد يعلل بها معلولان ضدان لا يمكن اجتماعهما
ولكن بشرطين متضادين اذ لو جاز اجتماع الشرطين جاز اجتماع الضدين عند
وجود علتهما وانه محال كالجسم فانه يكون علة للسكون بشرط البقاء فى الحيز و
للحركة بشرط الانتقال عنه وانما اقتصر المصطاب ثراه على القسم الاخير من هذه
الاقسام لوضوح سائرها ولما فرغ المصطاب ثراه من المبحث المتعلقة بالعلة
التى هى احد اركان القياس شرع فى المبحث عن الركنين الباقيين وهما
الاصل والفرع فقال الفصل الثانى فى الاصل و
الفرع اما الاصل فشرطه امور ستة الاول ثبوت الحكم فيه
لان اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع فرع ثبوته فيه الثانى ان يكون ذلك
الثبوت بدليل شرعى لان الاحكام الشرعية لابد لها من الادلة
عليها والا يلزم التكليف بما لا يطاق الثالث ان يكون ذلك بدليل غير
القياس من الكتاب والسنة والاجماع لانه اى الشان على تقدير كون
الدليل هو القياس ان اتحد العلة بان كانت العلة بين الاصل واصل
الاصل هى نفس العلة بينه وبين الفرع كما يقال الذرة مكيل مطعوم
فيكون ربويا كالارز فانه ربوى لتلك العلة كالشعير فالقياس حينئذ
اى قياس الفرع كالذرة فى مثالنا هذا على الاصل الاول وهو الشعير
فى مثالنا هذا اولى من القياس الثانى تقليلا للمقدمات ويكون ذكر الاصل
المتوسط بين اصله وفرعه تطويلا بلا طائل وفى بعض النسخ لانهما
ان اتحدا اى لان القياسين ان اتحدا فى العلة وان اختلف العلة وفى بعض
النسخ ان اختلفا فى العلة بان يكون العلة بين الاصل واصله غير العلة
بينه وبين فرعه كما يقال مثلا الجذام عيب ينفسخ به البيع
فينفسخ به النكاح قياسا على الرتق فانه ينفسخ به النكاح لانه يفوت

الاستمتاع كالجب فان الجامع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيبا ينفسخ
به البيع وبين الرتق والجب كون كل منهما عيبا يفوت الاستمتاع
لم ينعقد القياس الثانى اعنى الجذام على الرتق لان ما ذكر من الجامع بينهما
غير موجود فى الجذام فلا يمكن اثباته فيه وهو انفساخ النكاح والرابع
ان لا يتناول دليل حكم الاصل الفرع والا لضاع القياس
اى لو تناوله لكان اثبات الحكم فى الفرع بذلك الدليل لا بالقياس
وح فيضيع القياس هكذا علله المصطاب ثراه وعلله الامام والآمدى
بانه لو تناوله لم يكن جعل احدهما اصلا والاخر فرعها باولى من العكس انتهى
مثاله فى الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بجنسه متفاضلا قياسا
على البر فيمتنع فى البر فنقول قال عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا يدا بيد سواء بسواء فان الطعام يتناول الذرة كما يتناول البر وح
لا يكون جعل احدهما اصلا والاخر فرعها كذا فى المختصر والخامس ان يكون
حكم الاصل معللا بوصف معين غير مبهم اى متميزا عن اخر تمييزا
نوعيا لان الحاق الفرع بالاصل لاجل وجود العلة يستدعى العلم
بحصول العلة والعلم بحصولها متوقف على تعليل حكم الاصل وعلى
تعيين علته السادس ان يكون حكم الاصل غير متأخر عن حكم الفرع
اذا لم يكن لحكم الفرع دليل سواه اى سوى القياس لانه لو كان متأخرا
عنه كان حكم الفرع قبل شرعية الاصل حاصلا وثابتا من غير دليل وهو
تكليف بما لا يطاق اللهم الا ان يكون ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق
اثبات الحكم فانه يقبل اما لو كان له دليل اخر غير القياس فانه لا يشترط
تقدم حكم الاصل عليه لان حكم الفرع قبل حكم الاصل يكون ثابتا بذلك
الدليل و بعده يكون ثابتا به وبالقياس غايته ما فى الباب ما يلزم الا
توارد ادلة على مدلول واحد وهو غير ممتنع مثاله قياس
الشافعى ايجاب النية فى الوضوء على ايجابها فى التيمم فان التيمم
متأخر عن الوضوء اذ شرعيته بعد الهجرة وشرعية الوضوء قبلها

كالزنا الموجب للرجم والجلد بشرط الاحصان و عدمه ح

الفصل الاول فى المبحث المتعلقة ح

على الاصل المختلف ح

ليتاتى رد الفرع اليه والا لم يمكن و لانا ح

قوله غير متأخر ...

ومع ذلك فالقياس صحيح لان وجوب النية في الوضوء له دليل اخر وهو
قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات نعم انما يتم ذلك في مثالنا اذا
كان ورود الحديث قبل مشروعية الوضوء واما اذا كان فلا لان المحذور باق
ثم لما ذكر المصطاب ثلاثة الشروط المعتبرة في الاصل اردفها بشروط اعتبرها
فيه بعضهم وقال وشرط الكرخي في الاصل شرطا اخر وقال
شرط الاصل اما عدم مخالفة الاصول بان يكون حكمه موافقا للاصول
من الكتاب والسنة وغيرهما او تحقق احد امور ثلثة اى ان خالف اى ان
حكم الاصل مخالفا للاصول كالعرايا في الرطب اذا جعل في جواز قياس العنب
عليه وكشهادة خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بعدل واحد عليها
فشرط الكرخي امرا من امور ثلثة الاول التنصيص اى تنصيص
الشارع على العلة حكمه اى على علة حكم الاصل لان تنصيصه على العلة
كالتصريح منه بالقياس عليه الا بوجوب القياس عليه منه والثاني الاجماع اى اجماع الامة على التعليل
اى تعليل حكم الاصل مطلقا سواء اختلفوا في علة الحكم اولا اى لا يكون الاصل
المخالف لسائر الاصول من المسائل التعبدية التي لا تعلل اتفاقا ولا من
الاحكام التي اختلف في تعليلها كالتطهير بالماء ثم اذا اجمعوا على التعليل
فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العلة ام يختلفوا فيها والثالث موافقة
اصول اخر اى يكون القياس عليه موافقا لسائر القياسات على اصول اخر
والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصطاب ثالثها انه اى ان الاصل اذا
لم يكن موافقا لسائر الاصول يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بينه
اى بين القياس على هذا الاصل الذى خالف باقى الاصول وبين غيره
اى وبين القياس على اصول اخر بما يمكن الترجيح به من الطرق المذكورة
في ترجيح الاقيسة فما ترجح من القياسين في نظره تعين العمل به وتفصيل
ذلك ما قال الامام هنا الاصل الذى ورد على خلاف قياس سائر الاحكام
ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس
على غيره فيرجح المجتهد بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علته

منصوصة

ثابت ح

186

منصوصة فيجب الترجيح بينهما ايضا لان القياس على الاصول مختص بان
طريق حكمه معلوم وان كان طريق علته غير معلومة وهذا القياس بالعكس
فتعادلا وان لم يكن علته منصوصة فالقياس على باقى الاصول اولى وهذه
الصورة الاخيرة واردة وشرط عثمان البتى في الاصل قيام ما يدل
على جواز القياس عليه اى لا يقاس على الاصل حتى يقوم الدليل على جواز
القياس عليه وفي بعض النسخ وزعم عثمان الخ ووجهه انه عبر صاحب
الحاصل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتى اشتراط قيام ما يدل على جواز
القياس فتبعه المصطاب ثانيا على عبارته ولكنه نسى لفظة اشتراط و
لا بد منها وشرط البشر المريسى احد الامرين اما الاجماع عليه اى على في الاصل ح
كون الاصل معللا او التنصيص على عين تلك العلة وضعفهما ظاهر
اى ضعف مذهب البتى ومذهب المريسى لان عموم قوله تعالى
فاعتبروا يا اولى الالباب ينفى هذه الشروط وكذلك عمل الصحابة
وذهب قوم الى ان المحصور بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في
قوله عليه السلام خمس يقتلن في الحل والحرم انه لا يقاس عليه واما
الفرع عطف على قوله اما الاصل فشرطه وجود العلة اى وجود
الوصف المجعول علة لحكم الاصل فيه اى في الفرع بلا تفاوت
بينهما في هذا الوصف لا في الماهية ولا في الزيادة ولا في النقصان
يعني يشترط في العلة الفرع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل
اما في عينها كقياس النبيذ على الخمر بجامع الشدة المطربة او في جنسها
كقياس وجوب القصاص في الاطراف على القصاص في النفس
بجامع الجناية ~~ولما اشترط المماثلة لان القياس كما تقدم~~ والظاهر
ان قوله بلا تفاوت مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا
وبعد ستسمى للتقييد
وقد يكون اولى وقد يكون اخفى والله اعلم وشرط بعضهم العلم به
اى حصول العلم بوجود العلة في الفرع وزعم ان ظن وجوده
لا يكفي والدليل على حكمه يعني شرط ابو هاشم ان يكون الحكم في الفرع

وانما اشترط المماثلة لان القياس كما تقدم عبارة عن اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وانما يتصور ذلك عند مماثلة الوصف الموجود في الفرع للوصف الموجود في الاصل والا لم يحصل يعني الظن بثبوت مثل ذلك الحكم واذا وجب تماثل الوصفين وجب عدم التفاوت بينهما وهو المقصود منه ادام الله

قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله يعني لا بد ان
يكون الحكم في الفرع مما دل عليه بنص يدل عليه اجمالا لا تفصيلا والقياس
يفصله ويعينه كالجد مع الاخوة فان الشرع دل على ارثه في الجملة فقاسه
بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم على الاخ في المقاسمة مع الاخوة ليتساوى
من جهة الجدة والاخ في ادلائهما الى الميت بابيه ثم رد المصطاب شرطه هذين
الشرطين حيث قال ورد بان الظن اي ظن ثبوت الحكم في الفرع يحصل
دونهما اي بدون هذين الشرطين المذكورين والعمل بالظن واجب فلا يشترط
شيء منهما ويؤيد ذلك ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين قاسوا
قول الرجل لامرأته انت علي حرام على اليمين والطلاق والظهار قال
ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما هو يمين وقال علي رضي الله عنه و
زيد ثلاث طلقات وقال ابن مسعود رضي الله عنه هو طلقة واحدة
وقال ابن عباس رضي الله عنهما هو ظهار ولم يوجد في الفرع نص دال
على الحكم لا اجمالا ولا تفصيلا هكذا ذكر الجاربردي اقول الظاهر ان مثل
ذلك من قبيل احد المذكورات الثابت حكمه بالنص لا لاثبات احكامها
فيه بالقياس عليها اللهم الا ان يحمل على انه كاليمين وكذا في الطلاق و
الظهار **تنبيه** اي هذا تنبيه على انه قد يستعمل القياس في عرف
الفقهاء على وجه التلازم اثباتا ونفيا اي على النحو المسمى عند المنطقيين
بالقياس الاستثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه اخرى ففي الثبوت
يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي نقيضه لازما يعني طريق استعماله
انه ان كان المقصود اثبات الحكم فيجعل حكم الاصل ملزوما لحكم الفرع
ويجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على التلازم حتى يلزم
من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود
اللازم واما ان كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم
الاصل لازما ويجعل المشتركة دليلا على الملازمة ايضا وح يلزم من نفي
اللازم نفي الملزوم مثاله في الثبوت قولنا لما وجبت الزكوة

في مال البالغ للمشترك اي للعلة المشتركة بينه وبين مال الصبي و
هو تطهير المزكي او دفع حاجة الفقير وجبت في ماله اي في مال الصبي
قياسا عليه لكنها واجبة في مال البالغ بالاتفاق فيجب في مال الصبي ولفظ
لما في قوله طاب ثراه ما يدل على وضع المقدم لما روي عن سيبويه ان لما لوقوع
الثاني لوقوع الاول كما ان لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ولذا لم يذكر المقدمة
الاستثنائية كما ذكرها في الصورة الثانية ومثاله في النفي مثل قولنا في بيان
عدم وجوب الزكوة في الحلي المباح ولو وجبت الزكوة في الحلي للمشترك بينه
وبين اللآلي لوجبت في اللآلي قياسا عليه واللازم وهو الوجوب في اللآلي
منتف لانها لا تجب في اللآلي فالملزوم وهو الوجوب في الحلي منتف مثله
وهو المطلوب ووجه اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة
في المثال الاول انما هو اثبات الملزوم استعمل المصطاب ثراه لفظ
لما فيه لافادتها ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني انما هو نفي
اللازم استعمل فيه لفظ لو لكونها دالة على امتناع الشيء لامتناع
غيره كما مر هذا ولما فرغ المصطاب ثراه من بيان الكتاب الرابع من الكتب
السبعة شرع في بيان الكتاب الخامس منها وقال

الكتاب الخامس

في دلائل اختلف فيها اي في الدلائل
التي اختلف المجتهد في انها هل هي ادلة الشرع ام لا وفيه اي في هذا
الكتاب بابان لان الادلة المختلف فيها نوعان مقبولة ومردودة فجعل
لكل منهما بابا على حدة

الباب الاول

من الكتاب في بيان
الادلة المقبولة منها وهي ستة الاول بمقتضى الاصل اي الدلالة
المستمرة التي لا تتغير الا بمغير ها من الامور الضرورية والاستصحاب والاستقراء
والاخذ بالاقل والمناسب المرسل وفقد الدليل **الاول** من الدلائل المقبولة
التمسك بالاصل الاصل في المنافع اي في الاشياء النافعة هي الاباحة والاذن
الشرعي لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجه الدلالة ان الباري تعالى
اخبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان لفظة ما موضوعة للعموم

جواب لما

جعل ما كان اصلا ملزوما لما كان فرعا وجعل العلة الجامعة دليلا على التلازم

الملازمة

اي المقبولة

الا ان يرد دليل سمعي يمنعه فتثبت الحرمة حينئذ به

اذا النظر فى خلق الارض وما فيه من العجائب دالة على الصانع المختار الحكيم

ايضاح

معنى خلق اى اخترع واوجد بعد العدم ولكم اى لاجلكم وانتفاعكم بها فى امر دينكم ودنياكم لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤداه ووجه الدلالة ان البارى تعالى اخبر بان جميع المخلوقات الارضية للعباد لان كلمة ما وان كانت عامة للاشياء النافعة والضارة لاسيما وقد اكدت بقوله جميعا فهى تقتضى اباحة ما فى الارض مطلقا ولكن تخصيصها اللام فى لكم بالاشياء النافعة فان اللام كما تدل على الاختصاص تدل على النفع و[illegible] تفيد الاختصاص على جهة الانتفاع للمخاطبين الا ترى انك اذا قلت الثوب لزيد فان معناه انه مختص بنفعه وحينئذ يلزم من ذلك ان يكون الانتفاع بجميع المخلوقات ماذونا فيه شرعا وهو المدعى وبقوله تعالى قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق واحتج اهل الاباحة بهذه الاية على انه تعالى خلق كل ما فى الارض للكل اى لكل احد فلا يكون لاحد اختصاص بشئ اصلا واجيب بان الاية انما تدل على ان كل ما فى الارض من حيث هو كل لكل الانسان من حيث هو كل وهو لا ينافى اختصاص البعض بالبعض لاسباب شرعية كالشراء والهبة والنكاح ونحو ذلك ولا تدل على ان كل واحد مما فى الارض لكل واحد من افراد الانسان كما زعموه فلا يصح احتجاجهم بها كما لا يخفى وبقوله تعالى قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده اى خلق لكم الطيبات والطيبات من الرزق وجه التمسك بهذه الاية ان الاستفهام ليس على حقيقته بل هو على سبيل الانكار وحينئذ نقول انه تعالى انكر تحريم الزينة التى تختص بنا الانتفاع بها لمقتضى اللام كما مر وانكار التحريم مقتضى انتفاء التحريم والا لم يجز الانكار واذا انتفت الحرمة ثبتت الاباحة وفيه نظر لما تقدم من اوائل الكتاب ان انتفاء الحرمة لا يوجب الاباحة لانه اعم اللهم الا ان يراد بالاباحة هنا الجواز بالمعنى الاعم وهو عدم المنع من الفعل وقوله تعالى احل لكم الطيبات وجه التمسك به ان اللام

١٨٨

فى لكم كما عرفت تدل على ان الطيبات مخصوصة بنا على جهة الانتفاع وهو المقصود فان قلت لم لا يجوز ان يكون من المراد من الطيبات المحللات وح لا يلزم الاذن فى جميع المنافع قلت لو خصت بها لزم التكرار اذ يكون معنى الاية احل لكم المحللات والاصل عدم التكرار فالمراد بالطيبات ما تستطيبه النفس وذلك يقتضى حل المنافع باسرها واعلم ان هذه الايات انما تدل على اباحة المنافع بواسطة اللام المذكورة فيها ولهذا لم يتعرض الا على مدلولها والاصل فى المضار اى فى الاشياء الضارة هو التحريم والمنع الشرعى لقوله صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام اى فى الاحكام الشرعية فالضرر والضرار ممنوع عنه شرعا وجه الدلالة ان الحديث تدل على نفى الضرر مطلقا لان النكرة المنفية تعم الواقعة فى سياق النفى تفيد العموم وهذا النفى ليس واردا على الامكان ولا الوقوع قطعا بل على الجواز واذا انتفى ثبت التحريم وهو المطلوب قيل اى اعترض الخصم على بيان الاصل الاول وهو اباحة المنافع بانا لا نسلم ان اللام فى اللغة للاختصاص النافع لانها قد تجئ لغير النفع ايضا لقوله تعالى وان اسأتم فلها وقوله تعالى ولله ما فى السموات وما فى الارض فان اللام فى الاية الاولى للاختصاص الضرر لا الاختصاص النفع وفى الثانية للاختصاص الخالى عن الانتفاع لتنزهه تعالى عن الانتفاع به قلنا فى جوابه ان استعمال اللام فى غير النفع مجاز باستعمال المقيد فى المطلق لاتفاق اهل اللغة على ان اللام موضوعة للملك ومعنى الملك هو الاختصاص النافع لا حقيقة المعروفة [illegible] بدليل قولهم الجل للفرس فانه لو اريد الملك الشرعى عاملهم ذلك واذا كان كذلك فاستعمالها فى غير اللام مجاز لانه خير من الاشتراك فان قلت قوله هذا ينافى ما ذكره فى القياس من كون اللام حقيقة فى التعليل وايضا ان اهل اللغة لم يخصوها بالملك ولا باختصاص النافع بل قالوا انها للملك وما يشبهه وهو الاختصاص ولم يقيدوا الاختصاص بكونه نافعا واما قولهم الجل للفرس فانه انما يدل على صحة استعمالها فيه لا على نفى

معناه اى م

استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان يكون موضوعة لمطلق الا ختصاص
ودعواه اولى مما فيه من عدم الاشتراك والمجاز قلت لا منافاة بينهما لجواز ان
تكون اللام مشتركة بينهما خصوصا اذا صرح الائمة بذلك والظاهر انها للاختصاص
مطلقا كما صرح به النحاة والانتفاع والتعليل وغيرهما لخصوص المادة الا ان
فهم الاختصاص الانتفاعي من الايات الثلث امر جلي يجده كل احد من نفسه
فانكاره مكابرة قيل اعتراضا عليه ايضا سلمنا ان اللام للاختصاص
النافع لكنه لا يلزم من ذلك اباحة جميع الانتفاعات لجواز ان يكون المراد
بالانتفاع المخصوص بها الاستدلال بما في الارض على وجود الصانع ونعم عظيم
قلنا في جوابه هو اى الاستدلال حاصل لكل مكلف من نفسه اذ يمكنه
ان يستدل من نفسه على الصانع فيحمل على غيره اى فينبغي ان يحمل الانتفاع
الوارد في الايات على غير الاستدلال تكثيرا للفائدة وفرارا من تحصيل
الحاصل قال السيد العبري وفيه نظر لان الاستدلال على وجود الصانع
وان كان حاصلا لكل مكلف في نفسه لكنه يتأكد بالاستدلال من سائر المخلوقات
فلا يلزم من حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى تحصيل الحاصل انتهى اقول
المعنى ان هذا النوع من النفع حاصل من نفسه فلو حمل الاية على هذا المعنى
لم يفد امرا جديدا بل كان مجرد تقرير للحاصل فيحمل على انتفاعات اخر لان
الافادة خير من الاعادة هذا الثاني من الادلة المقبولة الاستصحاب
اى استصحاب الحال وهو عبارة عن الحكم بثبوت امر في الزمان الثاني
بناء على ثبوته في الزمان الاول والسين فيه للطلب على القاعدة ومعناه
ان المناظر يطلب الآن صحبة ما مضى كاستدلال الشافعية على ان الخارج
من غير السبيلين لا ينقض الوضوء بان ذلك الشخص كان على الوضوء
قبل خروجه اجماعا فيبقى على ما كان عليه وهو حجة عند الشافعي
والمزني والصيرفي والغزالي اى يصح الاستدلال به خلافا للحنفية اى
لجمهورهم والمتكلمين فان عندهم لا يثبت به حكم شرعي وان تمسكوا به في النفي
الاصلي لنا على حجية الاستصحاب ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود

امرا وعدمه ولم يظهر زواله لا قطعا ولا ظنا ظن بقاؤه اى يلزم بالضرورة
ان يحصل الظن ببقائه كما كان والعمل بالظن واجب ولولا ذلك اى
لولا ان ما ثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مظنون البقاء
في الزمان الثاني لما تقررت المعجزة التي هي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي
مع عدم المعارضة لتوقفها اى ثبوت المعجزة على استمرار العادة اذ لو لم يتوقف
على استمرارها لجاز تغيرها فلا تكون المعجزة خارقة للعادة واستمرار العادة
متوقفة على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا ان يكرر
وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتقاده لو وقع لم يقع الا على
ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المخصوص يساوي اعتقاد
وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم تكن المعجزة خارقة للعادة وايضا لولا ذلك
لم تثبت الاحكام الثابتة في عهده صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا لجواز
النسخ عليهما وفيه لانه لا نسخ بعد الرسول اجماعا ولو نسخ في عهده عليه
السلام لبلغ الينا ولكان الشك في الطلاق كالشك في النكاح لتساويهما
في عدم حصول الظن بما مضى وحينئذ يلزم ان يباح الوطء فيهما او يحرم
فيهما وهو باطل بالاتفاق بل يباح للشاك في الطلاق دون الشاك في النكاح
ولان الباقي يستغني عن سبب جديد او شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا
بعد وجود علته التامة ومع العلة التامة يستغني عنهما والا لم تكن العلة
التامة تامة بل يكفيه اى بقاء الباقي دوامهما اى دوام السبب والشرط المتقدمين
لا الجديدين على ما يقتضيه ظاهر العبارة دون الحادث اى بخلاف الامر الحادث
فانه لا بد له من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقي كذلك لانه من الامور
الحادثة وما لا يفتقر ارجح من المفتقر فيكون البقاء ارجح من العدم وهو
المدعى ولان الباقي يقل عدمه يعني ان عدم الباقي يقل بالنسبة الى عدم
الحادث لصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له اى لان عدم الحادث يصدق
على ما لا نهاية له واما عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود
الباقي والباقي متناه واذا كان عدم الباقي اقل من عدم الحادث كان وجوده

لا يجوز ان يكون ح

الدليل ح

189

وانما قيد السبب والشرط بكونهما جديدين لان الباقي يحتاج في استمرار وجوده الى دوام سبب وشرط

من الاعدام ح

اكثر من وجوده فيكون الباقي راجحا على الحادث لان الفرد المتردد بين الاقل والاكثر يظن الحاقه بالاكثر الدليل الثالث من الادلة المقبولة الاستقراء اي المظنون واحترز به عن المقطوع فانه دليل نفسي بالاتفاق مطلق الاستقراء عبارة عن تصفح امور جزئية ليحكم بحكمها على امر يشمل تلك الجزئيات فالقطعي منه ما يكون بتصفح جميع الجزئيات ويسمى قياسا مقسما مثل كل حركة اما حركة من المركز او الى المركز او على المركز وكل منها يقطع المسافة وكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو المقصود ههنا مثل كل حيوان يحرك وينحرف اجزاؤه بالمكث في النار لانه اما انسان او فرس او حمار والكل كذلك وهو لا يفيد القطع لجواز وجود حيوان لا يكون حكمه كذلك كالسمندر مثاله اي مثال الاستقراء المظنون قول الشافعية الوتر ليس بواجب لانه يؤدى على الراحلة اجماعا وكل ما يؤدى على الراحلة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات اي لانا استقرينا الواجبات قضاء واداء فلم نجد واجبا يؤدى على الراحلة ويلزم منه ان لا يكون الوتر واجبا ويرجع الى تركيب الشكل الثاني هكذا الوتر يؤدى على الراحلة ولا شيء من الواجب كذلك فالوتر ليس بواجب والصغرى ظاهرة ودليل الكبرى الاستقراء فان قلت لا شك ان الوتر واجبا على النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك كان يصليه على الراحلة قلت في الجواب ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والوتر لم يكن واجبا عليه الا في الحضر وهو اي الاستقراء على هذا الوجه يفيد الظن لان استقراء كثير من الجزئيات يغلب ظن اشتراك الباقي فيه والعمل به اي بالظن لازم لقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر وهو وان كان على صيغة الخبر لكن المراد به الامر الدليل الرابع من الادلة المقبولة عند الاخذ بالاقل اخذ الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه باقل ما قيل اذا لم يجد دليلا دالا على الاقل ولا على الزائد كما قيل في دية الكتابي الثلث اي قال بعضهم ديته ثلث دية المسلم وقيل النصف اي قال بعضهم ديته نصف دية المسلم

اعلم ان الاستقراء ينقسم الى قسمين تام وناقص فالتام اثبات حكم كلي لماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص هو اثبات حكم كلي لماهية لاجل ثبوته في بعض افرادها وهو لا يفيد القطع لجواز ان يكون حكم ما لم يستقرأ من الجزئيات على خلاف ما استقرئ منها

وهو مذهب للاكثر [illegible]

وهو مذهب للشافعي [illegible]

وقيل الكل اي قال بعضهم ديته تمام دية المسلم فاخذ الشافعي رضي الله عنه باقل ما قيل بناء على المجموع من الاجماع والبراءة الاصلية اما الاجماع فلانه لما انحصرت الاقوال في الثلثة ولم يوجد ما يدل على الزائد او الاقل بعينه كان وجوب الاقل على اي تقدير كان مجمعا عليه لانه ان وجب الثلث فذاك وان وجب الزائد فكذلك لامتناع وجود الكل بدون الجزء فايجاب الثلث قول كل الامة واما اذا لم ينحصر بل كان هنا قول رابع وهو ان لا يجب شيء لم يجب الاخذ بالاقل لانه قول بعض الامة وهو غير حجة وكذا ادل السمع على وجوب الاقل كان الحكم لاجله لا الرجوع الى الاخذ بالاقل وكذا اذا دل على وجوب الزائد لم يرجع اليه ولهذا لم ياخذ الشافعي رضي الله عنه بالثلاثة في انعقاد الجمعة وفي عدد الغسل من ولوغ الكلب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلثة لانه وجد في الاكثر نصا واما البراءة الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي دالة على عدم الوجوب مطلقا لكن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي ما عداه على الاصل فتلخص من هذا ان الحكم بالاقتصار على الاقل مبني على المجموع من هذين الشيئين كما قرره الامام والآمدي لا على الاجماع وحده كما ظنه الشيخ ابن الحاجب بل الاجماع وحده انما هو دليل على ايجاب الثلث خاصة فقوله طاب ثراه بناء على الاجماع والبراءة الاصلية تعليل لقوله اخذ الشافعي هنا قيل يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على الشافعي رضي الله عنه في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليتيقن المكلف الخلاص عما وجب عليه قلنا في جوابه انما يجب ذلك حيث يتيقن الشغل اي شغل الذمة به والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم يثبت عليه دليل ولا اجماع وتحقيق ذلك ان الوجوب للاحتياط انما يكون في شيء ثبت وجوبه كالصلوة المنسية او كان الاصل فيه الوجوب كاليوم الثلثين من رمضان اذا غم الهلال فانه يجب صومه لان الاصل صوم ثلثين اما ما يحتمل الوجوب وعدمه فلا يجب فيه الاحتياط بل لا يبعد ان لا يجوز لاحتمال التحريم

اى الاجماع والبراءة الاصلية منه

مع اعتضاده بالاصل الذى هو احد الامرين المذكورين وهنا كذلك لان الزايد
لم يثبت وجوبه ولا الاصل وجوبه الدليل الخامس من الادلة المعقولة
المناسب المرسل واعلم انه قد تقدم فى الباب الثانى من كتاب القياس
فى الطريق الرابع ان المناسب قد يعتبره الشارع وقد يلغيه وقد لا يعلم
حاله وهذا الثالث هو المسمى بالمصالح المرسلة ويعبر عنه بالمناسب المرسل
وقد سبق ايضا هناك حكم القسمين الاولين واما الثالث فقد تقدم تعريفه
دون تفصيل حكمه اذا عرفت هذا فاعلم ان فيه ~~مذاهب ثلاثة الاول انه~~
غير معتبر مطلقا خلاف والمختار انه ان كانت المناسبة ان كانت
متصفة بصفات ثلث الاولى كونها ضرورية اى من باب حفظ
الدين والنفس او العقل او النسب او المال والثانية كونها قطعية
والثالثة كونها كلية كترس الكفار الصائلين باسارى المسلمين اى كما
اذا صال علينا كفار تترسوا باسارى المسلمين وقطعنا باننا لو امتنعنا
عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى
الترس ولو رمينا الترس وان كان يلزم منه قتل مسلم بلا ذنب يلزم
خلاص كافة المسلمين اعتبر جزاء الشرط اى اعتبر المناسب ويكون
من الادلة المعقولة على معنى انه وان لم يعهد جواز قتل مسلم بلا ذنب
شرعا ولم يقم ايضا دليل على عدم جوازه عند اشتماله على مصلحة الكافة
لكن يجوز ان يقال اجتهادا ان هذا الاسير مقتول بكل حال فيحمل
قتله حفظا للكافة انسب بنظر الشرع والا اى وان لم يكن متصفة
بالقيود الثلاثة فلا اى فلا يعتبر المناسب بحسب الشرع كما اذا لم
يكن ضروريا بل كانت من المصلحيات او التتمات مثل ان تترس الكفار
فى قلعة بمسلم فانه لا يحل رمى الترس اذ لا ضرورة فيه فان حفظ ديننا
غير متوقف على استيلائنا على تلك القلعة وكذلك ان لم يكن قطعية
بان كان ظنيا كما اذا لم يقطع بتسلط الكفار علينا عند عدم رمى الترس
او لم تكن كلية بل كان جزئيا كما اذا اشرفت السفينة على الغرق وقطعنا

بانا لو قطرحنا واحدا من اهلها فى البحر نجوا الجميع لان نجاة اهل السفينة
ليست مصلحة كلية بخلاف بقاء كافة المسلمين واما مالك رحمه الله تعالى
فقد اعتبره اى اعتبر المناسب المرسل مطلقا سواء اشتملت المناسبة
على هذه القيود اولا واستدل عليه مالك بوجهين الاول قوله لان اعتبار
جنس المصالح اى لان الشرع اعتبر جنس المصالح فى جنس الاحكام
كما سبق فى القياس وهو يوجب ظن اعتباره اى اعتبار هذه المصلحة
لكونها فردا من افرادها والثانى قوله ولان الصحابة رضى الله عنهم
قنعوا بمعرفة المصالح اى ولان من يتتبع احوال الصحابة رضى الله عنهم
قطع بانهم كانوا يقنعون فى اثبات الاحكام بمجرد المصالح ولا يبحثون
عن امر اخر فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وقد يجاب عن الاول
بانه لو وجب اعتبار المصالح المرسلة لاشتراكها للمصالح المعتبرة فى كونها
مصالح لوجب الغاؤها ايضا لاشتراكها مع المصالح الملغاة فى ذلك
فيلزم اعتبارها والغاؤها وهو محال وعن الثانى بانا لا نسلم اجماع الصحابة
عليه بل انما اعتبروا من المصالح ما اطلعوا على اعتبار الشارع نوعه
او جنسه القريب ولم يصرح بمختاره فى هذه المسئلة ولم يتعرض
المصنف رحمه الله للجواب عن هذين الدليلين تبعا للامام
الدليل السادس من الادلة المعقولة فقد الدليل
اى عدم وجدان ما يدل على الحكم كالنص والاجماع والقياس بعد
التفحص البليغ فانه عند بعض الفقهاء دليل على عدم الحكم وحجة
وبيانه ان المجتهد اذا طلب فى الواقعة دليلا من النص والاجماع والقياس
وجد فى الطلب ولم يجد شيئا منها يغلب ظن عدمه يعنى عدم الدليل
وظن عدمه يستلزم عدم الحكم اما المقدمة الاولى فواضحة واما الثانية
فلان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم اذ لو ثبت حكم شرعى ولم يكن
عليه دليل لكان يلزم منه تكليف الغافل وهو محال ممتنع فينتج فقدان
الدليل بعد التفحص البليغ يوجب عدم الحكم والعمل بالظن واجب هذا والمراد

٧ وهو معنى قوله لامتناع تكليف الغافل مح

بعدم الحكم هنا نه عدم تعلقه لا عدم ذاته اذ الاحكام قديمة عندنا

ولما فرغ المصنف ثراه من الباب الاول من الكتاب الرابع في الادلة المقبولة من المختلف فيها شرع في الباب الثاني منه في الادلة المردودة منها فقال

الباب الثاني في المردودة اي عند الشافعية

وهي حسب ما ذكره المصنف ثراه شيان الاول الاستحسان وقد قال به ابو حنيفة واصحابه والحنابلة كما قاله الآمدي والشيخ ابن الحاجب وانكره الجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الامام الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا جديدا اذا عرفت هذا فاعلم ان ما استقر عليه رأي المتأخرين هو انه عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام و هو حجة لان ثبوته بالدلايل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة و بقاء الصوم بالنسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وامثلته كثيرة والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياسا جليا وانت خبير بانه على هذه التفاسير ليس دليلا عما ذكر من الادلة الاربعة كذا ذكر في المختصر وقد فسر بانه دليل ينقدح اي يختلج في نفس المجتهد و يقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره ورد الاستحسان بهذه التفسير بانه اي الذي يقدم في نفس المجتهد لا بد من ظهوره اي ظهور ذلك الدليل ليتميز صحيحه من فاسده ولان الكلام في صحة الشي و فساده انما يكون بعد تصوره و فسره الكرخي بانه اي الاستحسان عبارة عن قطع المسئلة عن نظايرها لما هو اقوى اي لدليل هو اقوى يقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخراج صورة مما دل عليه العام كتخصيص ابي حنيفة رحمه الله قول القايل مالي صدقة بالزكوي اي بالمال الزكوي دون غيره فان الدليل الدال على وجوب الوفاء بالنذر يقتضي وجوب التصدق بجميع امواله عملا بلفظ لكن هنا دليل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة

قد يكون صحيحا و قد يكون فاسدا

في الحكم

١٩٢

الى غير الزكوي واليه اشار بقوله لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان المراد بالمال في الاية هو الزكوي فليكن كذلك في قول القايل مالي صدقة والجامع بينهما هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورتين واعترض المصنف ثراه على هذا التفسير بانه يلزم ان يكون التخصيص استحسانا اذ ليس معنى التخصيص الا اخراج بعض الافراد عن كلها و هذا كذلك و هو معنى قوله وعلى هذا فالتخصيص استحسان و فسره ابو الحسين البصري بانه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ لا قوى اي لوجه اقوى من الاول يكون كالطاري على الاول فاشار بقوله ترك من وجوه الاجتهاد الى ان الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فياخذ المجتهد بواحد منها ثم انه يترك ذلك الوجه لما هو اقوى واحترز بقوله غير شامل شمول الالفاظ عن تخصيص العموم فان الوجه الاول فيه شامل شمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاري على الاول عن ترك اضعف القياسين لاجل الاقوى فان اقواهما ليس في حكم الطاري و هذا هو معنى قوله فخرج التخصيص اي تخصيص العام بقوله غير شامل لكون العام لفظا شاملا ومثال ما خرج بقوله كالطاري اقوى القياسين كالعنب فانه قد ثبت تحريم بيعه بالزبيب سواء كان على راس الشجر ام لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع ارخص في جواز بيع الرطب على راوس النخل بالتمر فقسنا عليه العنب وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجتمع في الثاني القوة والطريان كان استحسانا و هذا التفسير يقتضي ان يكون العدول عن حكم القياس الى النص الطاري عليه استحسانا وليس كذلك عند القايلين به ولهذا اعترض عليه المصنف ثراه حيث قال وحاصله اي حاصل الاستحسان على التفسير الاخير تخصيص العلة و هو المعبر عنه بالنقض وليس ذلك التخصيص مما انفرد به الحنفية وفي حاصله نظر بل كما قال الآمدي الرجوع عن حكم دليل لطريان دليل اخر اقوى منه و هذا اعم

البصري

من تخصيص العلة اذا عرفت هذا فاعلم ان النزاع في الاستحسان بين
الحنفية وغيرهم لا يجوز ان يكون في اللفظ به لوروده في الكتاب كقوله
تعالى وامر قومك يأخذوا باحسنها وقوله فيتبعون احسنه وفي السنة
كقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن وفي
الفاظ المجتهدين كقول الشافعي مع انكاره في باب الشفعة استحسن
ان يثبت الشفعة للشفيع ثلثة ايام وفي باب المتعة استحسن ان يكون
ثلثين درهما وفي المكاتب استحسن ان يترك عليه شيء فثبت ان النزاع انما هو
في المعنى دون اللفظ ولكن لا بالمعنى الذي فسره الكرخي لان تخصيص العام
مما يقول به الشافعي ولا بالمعنى الذي فسره ابو الحسين لان القول بتخصيص
العلة غير مختص بالحنفية اذ القائلون به خلق كثير بل بالمعنى الاول
وهو المنقدح الذي لا يعبر عنه فتلخص من هذه المسئلة ان الحق ما قاله
الشيخان ابن الحاجب والآمدي انه لا يتحقق استحسان مختلف فيه **الثاني**
من الادلة المردودة قول الصحابي قيل قول الصحابي حجة مطلقا وهو
مذهب مالك واحد قولي الشافعي رضي الله عنهما وقيل حجة ان خالف القياس
والا فلا وقال الشافعي رضي الله عنه في قوله القديم قول الصحابي حجة
ان انتشر ولم يخالف اي لم يخالفه احد وقال في الجديد لا يقلد العالم صحابيا
كما لا يقلد عالما آخر وهو المختار **لنا** على المختار وهو كونه ليس بحجة مطلقا
النص والاجماع والقياس اما النص فقوله تعالى فاعتبروا فانه منع
التقليد مطلقا لانه يوجب الاعتبار على الكل يعني انه تعالى امر اولي الابصار
بالاجتهاد وذلك ينافي التقليد لان الاجتهاد هو البحث عن الدليل و
التقليد هو الاخذ بقول غيره من غير دليل وفيه نظر لان القائلين
بكونه حجة يمنعون كونه تقليدا ويجعلونه كساير الادلة على مع ان صاحب
وجماعة حكوا خلافا في ان الاخذ بقول النبي صلى الله عليه وسلم هل يسمى
تقليدا ام لا واما الاجماع فهو لان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين على جواز
بعضهم بعضا فلو كان قول الواحد منهم حجة لوقع الانكار على من خالفه

وحينئذ لا بد من تفسيره ليمكن فصله او رده
وهو استعمال من الحسن يطلق على ما يميل اليه
الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان
مستقبحا عند غيره وليس الا محل الخلاف لاتفاق
الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع القول
في الدين بالتشهي فيكون محل الخلاف فيما
عدا ذلك وهو المعنى ح

اجماع

محمد

منهم وهذا الدليل ليس على محل النزاع لان الخلاف في غير الصحابة وقد
يجاب عنه بانه اذا كان مذهبهم جواز مخالفة بعضهم بعضا فان لم يكن
مذهبهم حجة على غيرهم جاز لغيرهم مخالفة كل واحد منهم وان كان
حجة جاز لغيرهم ذلك ايضا لان مذهبهم جواز مخالفة كل واحد منهم
والغرض ان مذهبهم حجة واما القياس فهو ان قول الصحابي ليس بحجة
على غيره من المجتهدين في اصول الدين فلا يكون ايضا حجة في فروعها
وهذا معنى قوله وقياس الفروع على الاصول والجامع بينهما تمكن
المجتهد في الموضعين من الوقوف على الحكم بطريقه وهذا الدليل ايضا
ضعيف لان المطلوب في الاصول هو العلم بخلاف الفرع فان المطلوب
فيها هو الظن وقد يحصل بقول الصحابي وليس العلم كذلك وحينئذ
يكون قوله حجة في الفروع دون الاصول واستدل الذاهب
الى انه حجة مطلقا **قيل** قال عليه السلام اصحابي كالنجوم
بايهم اقتديتم اهتديتم جعل الاهتداء لازما للاقتداء باي واحد منهم كان
فدل على كونه حجة والا لم يكن المقتدى به مهتديا **قلنا** في جواب هذا الخطاب
شافه به عوام الصحابة رضي الله تعالى عنهم فلا يطرد في حق العلماء واحتج
الذاهب الى انه اذا خالف القياس كان حجة والا فلا **قيل** بانه اذا
خالف قول الصحابي القياس فقد اتبع الخبر يعني بعدما عرف
القياس اذا خالف مقتضاه دل على ان الحامل له مع مخالفة القياس
اتباع الخبر اذ لو خالفه من غير اتباع خبر فقد خالف الامر وهو قوله فاعتبروا
من غير دليل وهو جواز مخالفته وذلك باطل واذا كان كذلك فيكون قوله
المخالف للقياس كاشفا عن الخبر الذي هو حجة فيكون حجة **قلنا**
طعنا في جوابه بانه ربما خالف القياس لما ابى شيء ظنه دليلا ولم يكن في
الواقع كذلك فلم يكن كاشفا عن الخبر فلم يكن حجة واعلم ان المصطاب تراه
لم يقم دليلا على القول القديم بان القول المنتشر الذي لم يخالف حجة لانه
سبق الكلام عليه في الاجماع السكوتي فلم يحتج الى اعادة ههنا **مسئلة**

اختلف العلماء في جواز تفويض الحكم الى راي النبي عليه السلام او الى
راي العالم ومعناه انه هل يجوز ان يفوض الله تعالى الحكم الى نبي او عالم
بان يقول له احكم بما شئت فانك لا تحكم الا بالصواب اولا وعلى تقدير
جوازه فهل هو واقع اولا اذا عرفت هذا فاعلم انه منع المعتزلة تفويض
الحكم الى راي النبي صلى الله عليه وسلم او العالم وانما منعوا ذلك لان الحكم
الشرعي يتبع المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح
والا لكان عبثا فلو فوض الحكم الى رايه فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة لا
يصير مصلحة باختياره لان الحقيقة لا تنقلب بالاختيار واذا حكم بما ليس
بمصلحة لم يكن حكما شرعيا لما عرفت **قلنا** في جوابه ان الاصل الذي بنيتم
دليلكم عليه وهو ان شرعية الحكم انما هو لتحصيل المصالح ممنوع وان سلم
ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون اختياره اي اختيار النبي او العالم بعد تفويض
الحكم اليه امارة المصلحة وكما شفاعتنا بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم
ما ذكرتم وجزم بوقوعه اي وقوع التفويض الى رايه موسى بن عمران
وهو واحد من علماء هذه الامة واستدل موسى على الوقوع بامور الاول
قضية النضر بن الحارث واليه اشار بقوله لقوله صلى الله عليه وسلم
بعدما انشدت ابنة النضر بن الحارث لو سمعت ما قتلت وهي على ما
حكاه ابن هشام في السيرة ان النبي صلى الله عليه وسلم حين فرغ من
بدر الكبرى توجه الى المدينة ومعه الاسارى فلما كان بالصفراء امر عليا
فقتل النضر بن الحارث ثم انشد بعد ذلك ما قيل في القتلى تعالى وقالت
قتيلة بنت الحارث اخت النضر بن الحارث **شعر**
يا راكبا ان الاثيل مظنة ۝ من صبح خامسة وانت موفق ۝ ابلغ بها ميتا بان تحية ۝
ما ان تزال بها النجائب تخفق ۝ مني اليك وعبرة مسفوحة ۝ جادت بواكفها واخرى تخنق ۝
هل يسمعني النضر ان ناديته ۝ ام كيف يسمع ميت لا ينطق ۝ امحمد يا خير ضنء كريمة ۝
في قومها والفحل فحل معرق ۝ ما كان ضرك لو مننت وربما ۝ من الفتى وهو المغيظ المحنق ۝
او كنت قابل فدية فلينفقن ۝ باعز ما يغلو به ما ينفق ۝ فالنضر اقرب من اسرت قرابة ۝

مرجحا للرسول صلى الله عليه وسلم بعدما قتل الرسول عليه السلام اباها النضر فقال عليه السلام لو سمعت شعرها ما قتلت اباها

194

واحقهم ان كان عتق يعتق ۝ ظلت سيوف بني ابيه تنوشه ۝ لله ارحام هناك تشقق ۝
صبرا يقاد الى المنية متعبا ۝ رسف المقيد وهو عان موثق ۝ قال ابن هشام
فيقال والله اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بلغه هذا الشعر قال
لو بلغني هذا قبل قتله لمننت عليه هذا اخر كلام ابن هشام وجه الدلالة
ان قوله صلى الله عليه وسلم لو بلغني لمننت عليه يدل على ان الحكم كان مفوضا
الى رايه اذ لو كان قتله بامر الله تعالى لقتله سمع شعرها او لم يسمع وسؤال
الاقرع عطف على قوله لقوله عليه السلام اي [illegible] هذا هو الامر الثاني
اي وسؤال الاقرع بن حابس في الحج حين خطب الناس فقال يا ايها الناس
ان الله تعالى كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام يا رسول الله فسكت
رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت ذلك اي نعم
لوجب ولو وجب ما استطعتم ذروني ما تركتكم وهذا ايضا يدل
على ان ايجاب الحج كان مفوضا الى اختياره ونحوه اي نحو هذين الدليلين
مثل قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل
صلوة وقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله الا الاذخر
في حديث العباس المشهور وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان
الله تعالى حرم مكة يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا
يعضد شجرها فقال العباس الا الاذخر يا رسول الله فقال الا الاذخر
وهذا ايضا يدل الى تفويض الامر الى رايه صلى الله عليه وسلم وقد ذكر
الامام في المحصول وجوها اخر فمن اراده فليطالعه **قلنا** في جوابه
لعلها اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبتت بنصوص محتملة
لكنها مشروطة على وفق ارادة بعض الناس مثل ان اوحى الله تعالى اليه قبل قتل
النضر اقتله الا ان ينشد ابنته ابياتا في جاز لك ابقاؤه واوحى اليه ايضا
ان اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسال عنك الاقرع فانه جاز لك ان تقول
كل سنة وعلى هذا في بقية الصور فلم يكن نوع الاحكام واقعة
بل بالنص وقد يستدل ايضا على الوقوع بقوله تعالى كل الطعام كان حلا

والذي نفسي بيده

وفي بعض النسخ الا الاقرع وهذا

لبنی اسرائیل الا ما حرم اسرائیل علی نفسه اذ لا یتصور تحریمه علی نفسه الا بعد التفویض التحریم الیه والا کان المحرم هو الله تعالی قلنا فی جوابه لا نم انه لا یتصور الا بالتفویض بل قد یحرم علی نفسه بدلیل ظنی ولما ثبت القدح فی ادلة القاطعین لزم منه صحة التوقف فلاجل ذلک کان هو المختار وتوقف الشافعی رضی الله تعالی عنه فی جوازه وامتناعه والله اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ولما فرغ المصطاب ثراه من مباحث الادلة شرع فی بیان حکمها عند تعارضها وقال

الکتاب السادس

ای من الکتب فی بیان التعادل والتراجیح الحاصل من نسبة بعض الادلة الی البعض عند التعارض وذلک لانها اذا تعارضت فان لم یکن لبعضها مزیة علی البعض الاخر فهو التعادل وان کان فهو التراجیح وفیه ای فی هذا الکتاب ابواب اربعة

الباب الاول

منها فی التعادل والثلثة الباقیة فی الترجیح وذلک لان الکلام فی الترجیح ان لم یختص بدلیل معین فهو البحث عن الاحکام الکلیة کما سیاتی وان اختص بالدلیل الذی یرجح علی معارضه اما الکتاب او الاجماع او خبر او قیاس فالکتاب والاجماع لا یجری فیهما الترجیح اما الکتاب فلانه لا ترجیح لاحدی الآیتین علی الاخری عند تعارضهما الا بان یکون احدهما مخصصة للاخری او ناسخة لها وقد سبق الکلام فیهما فلا حاجة الی اعادته مع انه قد اشار الیه فی الحکم الرابع من الاحکام الکلیة للتراجیح واما الاجماع فلانه لا تعارض فیه کما مر فی موضعه فتلخص ان الترجیح انما یکون لاحد الخبرین علی الاخر او لاحد القیاسین علی الاخر فلذلک انحصرت مباحث الترجیح فی الابواب الثلثة اذا علمت ذلک فاعلم ان هذا الباب فی بیان تعادل الامارتین وهو بین الدلیلین القطعیین ممتنع لما سنعرفه وکذا بین القطعی والظنی لکون القطعی مقدما واما التعادل بین الامارتین ای الدلیلین الظنیین فاتفقوا علی جوازه بالنسبة الی ذهن المجتهد واختلفوا فی جوازه فی نفس الامر ای الواقع فقد منعه الکرخی مطلقا وکذا الامام احمد کما نقله الشیخ ابن الحاجب

لانهما

لانهما لو تعادلتا فاما ان عمل المجتهد بکل واحد منهما لزم اجتماع المتنافیین وان لم یعمل بواحد منهما لزم ان یکون نصبهما عبثا وهو علی الله تعالی محال وان عمل باحدهما نظر ان عینا ها لزم کان تحکما وقولا فی الدین بالتشهی وان خیرناه کان ترجیحا لامارة الاباحة علی امارة الحرمة وقد ثبت بطلانه ایضا وجوزه قوم وهو مذهب الجمهور وحینئذ ای حین جوزوا اختلفوا فی ان حکمه عند الوقوع التخییر او غیره فالتخییر عند القاضی ابی بکر وابی علی الجبائی وابنه ابی هاشم من المعتزلة یعنی المجتهد مخیر فی العمل بایهما شاء والتساقط عند بعض الفقهاء ای لا یعمل بشیء منهما بل یرجع الی مقتضی العقل وهو البراءة الاصلیة واختار الامام ومن تبعه طریقة لم یذکرها المصطاب ثراه وقال ان کانت الامارتان علی حکم واحد فی فعلین متنافیین فهو واقع وجائز ومقتضاه التخییر والدلیل علی الوقوع ان من دخل الکعبة فله ان یستقبل ما شاء من الجدران وکذلک من ملک مائتین من الابل فله ان یخرج اربع حقاق او خمس بنات لبون وان کانتا علی حکمین متنافیین لفعل واحد کاباحة وحرمة فهو جائز عقلا وممتنع شرعا هذا خلاصة ما قاله الامام واتباعه ثم اذا قلنا بالتخییر فوقع هذا التعادل للمجتهد فان کان فی امر یتعلق به عمل بایهما شاء وان تعلق بغیره فان کان فی استفتاء خیر المستفتی وان کان فی حکم فلا یخیر الخصمین بل یجب علیه الحکم باحدی الامارتین علی التعیین لانه منصوب لرفع الخصومات فلو خیر الخصمین لم ینقطع الخصومة بینهما لان کل واحد منهما یختار ما هو اوفق لهواه وعلی هذا فلو حکم القاضی باحدهما ای بمقتضی احدی الامارتین مرة لم یجز له ان یحکم بالاخری ای لم یجز له بعد ذلک ان یحکم بالامارة الاخری لقوله صلی الله علیه وسلم لابی بکر الصدیق رضی الله تعالی عنه لا تقض فی شیء واحد بحکمین مختلفین

مسئلة

ای هذه مسئلة فی حکم تعارض القولین المنقولین عن مجتهد واحد ولا ریب ان تعارض القولین بالنسبة الی المقلدین کتعارض الامارتین بالنسبة الی المجتهد فلاجل

من الاشاعرة

بذا ذكرها المصرطاني شراه في بابه وحاصل الكلام انه اذا نقل عن مجتهد واحد قولان متنافيان في موضع اى مجلس واحد تبدل بذا على توقفه يعني في بذا الحكم حالا الان او بان يقول في المسئلة قولان فان كان مع احدهما ما يشعر بتقويته كتفريعه عليه او قوله بذا اشبه واولى فيكون ذلك مذهبه لان قول المجتهد ما يترجح عنده وان لم يكن مع احدهما ما يشعر بترجيحه فيدل بذا على توقفه في تلك المسئلة لفقدان الرجحان عنده ويحتمل ان يكونا اى القولان عند عدم ما يشعر بالتقوية احتمالين يعني يحتمل ان يكون مراده بالقولين ان في المسئلة احتمالين متساويين في نظره يمكن ان يقول بكل منهما قائل يقدر على التمييز بين الحق والباطل فسمها يصلح قولا للمجتهد بالقول كما يقال للحم الني في الدار لكونهما صالحة للاكل انها مسكرة او مذهبين اى ويحتمل ان يكون القولان مذهبين لبعض الناس وانما ذكرها لئلا يظن الذاهب الى احدهما لغفلته في نظره انه خارق للاجماع وقيل لا يكون شئ منهما قولا له ولم ينقل عن الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه قولان فيها بهذه الاحتمالات الا في سبع عشرة مسائل على ما نقله الشيخ ابو اسحق الشيرازي عن الشيخ ابي حامد الاسفرايني وان نقل اى عن مجتهد قولان في مجلسين بان نص مسئلة في كتاب على اباحة شئ ونص في اخر على تحريمه وعلم المتأخر من القولين بان علم تاريخهما فالقول المتأخر ناسخ للقول المتقدم فهو اى المتأخر مذهبه والا اى وان لم يعلم التاريخ حكي عنه القولان من غير ان يحكم على احدهما بالرجوع واقوال الشافعي رضي الله عنه المنقولة عنه كذلك اى على هذين الوجهين وبذا القول اشارة الى الحالين المتقدمين اى وقع منه التنصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال الامام في المحصول لكن وقوع ذلك عنه في موضع واحد من غير ترجيح البتة منحصر في سبع عشرة مسئلة كما اشرنا اليه وهي اى الاقوال المنقولة عنه في محلين على هذين الوجهين دليل على علو شأنه في العلم والدين وفي بعض النسخ وهو اى وقوع القولين منه اى الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل اما

الحال

196

الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالته على علو شأنه في العلم ان كل من كان اغوص نظرا واتم وقوفا على شرائط الادلة كانت الاشكالات الموجبة للتوقف عليه اكثر واما في الدين فلانه لما لم يظهر له وجه الرجحان صرح بعجزه عما هو عاجز فيه ولم يستنكف من الاعتراف بعدم العلم به وقد نقل الاعتراف بذلك عن عمر رضي بن الخطاب رضي الله عنه ايضا وعده المسلمون من مناقبه واما الثاني وهو تنصيصه على القولين في موضعين فوجه دلالته على علو شأنه في العلم انه يعرف به انه كان طول عمره مشتغلا بالطلب والبحث واما في الدين فلانه يدل على انه متى لاح له شئ في الدين اظهره وانه لم يكن متعصبا لترويج مذهبه

الثاني م

فرع

قال الامام في المحصول اذا لم يعرف القول المنسوب الى الشافعي رضي الله عنه في المسئلتين المطلقتين وعرفنا قوله في نظير تلك المسئلة فان كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه ذاهب لم نحكم بان قوله في المسئلة كقوله في نظيرها لجواز ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم يكن بينهما فرق البتة فالظاهر انه يكون قوله في احدى المسئلتين قولا له في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بان لازم المذهب هل هو مذهب ام لا

الباب الثاني

من الكتاب الملخص من الكتب السبعة في بيان الاحكام الكلية للتراجيح اى التي لا تختص بترجيح دليل دون اخر وجعل المصرطاني شراه بذا الباب مشتملا على مقدمة مبينة لماهية الترجيح ولمشروعيته وعلى اربع مسائل اذا اعرفت بذا فاعلم ان الترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا ويقال مجازا لاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح تقوية احد الامارتين اى الدليلين الظنيين على الاخرى وانما خص الترجيح بالامارتين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ليعمل بها اى بالامارة التي صارت اقوى بالتقوية واحترز بقوله ليعمل بها الا عن تقوية احدى الامارتين على الاخرى لا ليعمل بها بل لبيان ان احدهما افصح من الاخرى فانه ليس من الترجيح المصطلح عليه

بل هو امر ان الامارة بما يقوى به على معارضتها ثم استدل المصنف على
على اعتبار الترجيح و وجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم على
ذلك حيث قال كان تحت الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء
الختانين و هو قولها اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل على قوله عليه
السلام المروي عن ابي هريرة رضي الله عنه انما الماء من الماء، و ذلك لان ازواج
النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عائشة رضي الله تعالى عنها وعن ابيها
اعلم بفعله صلى الله عليه وسلم في هذه الامور من الرجال الاجانب وذهب
قوم الى انكار الترجيح في الادلة قياسا على البينات وقالوا عند التعارض
يلزم التخيير او الوقف مسئلة لا ترجيح في القطعيات
اذ لا تعارض بينهما والا ارتفع النقيضان او اجتمعا يعني ان الترجيح
مختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية
لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها و وقوعه فيها محال لانه لو
وقع التعارض يلزم منه اجتماع النقيضين ان عمل بهما او ارتفاعهما ان لم يعمل بشيء
منهما و ذلك لانه لا يجوز ان يعمل باحدهما دون الآخر لانه تحكم فتعين اما
اثبات مقتضاهما و هو جمع بين النقيضين او رفع مقتضاهما و هو رفع
النقيضين وكلاهما محال وفي بعض النسخ واجتمعا بدون او الفاصلة
قال الفاضل المراغي الاولى بدل الواو الواصلة او الفاصلة و لعله وقع
من الناسخ وأجاب السيد العبري بانه يمكن ان يعتذر عنه ويقال
ان اجتماع النقيضين بعينه ارتفاع النقيضين و بالعكس و حينئذ يلزم
على كل تقدير من التقديرين ارتفاع النقيضين واجتماعهما و ح يتعين
الواو دون او واذا علمت هذا فاعلم ان الترجيح انما يكون بين الظنيين اما
منقولين كنصين او معقولين كقياسين او منقول و معقول كنص و
قياس هذا مسئلة هذه اشارة الى الحكم الثالث من الاحكام الكلية
و هو انه اذا تعارض دليلان فالعمل بهما اي بكل واحد منهما من وجه
دون وجه اولى من العمل باحدهما دون الثاني يعني اذا تعارض دليلان

فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا

هذا اشارة الى الحكم الثاني من الاحكام الكلية و هو انه لا ترجيح

١٩٧

فلا يرجح احدهما على الآخر اذ لم يمكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو
من وجه دون وجه فلا يصار الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولى من
اهمال احدهما بالكلية لكون الاصل في الدليل هو الاعمال لا الاهمال ثم
العمل به بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة انواع
النوع الاول بان يتبعض الحكم اي يكون حكم واحد من الدليلين
المتعارضين قابلا للتبعيض فيثبت التبعيض اي بعض الحكم دون البعض
مثل له التبريزي في التنقيح بقسمة الملك و ذلك مثل ما اذا كان في
يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين
لان يد كل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت الملك قابل للتبعيض
فتبعض و يحكم لكل واحد ببعض الملك جمعا بين الدليلين من وجه
وكذلك اذا تعارضت البينات فيه على القسمة بخلاف ما اذا تعارضتا
في نحو القتل والقذف مما لا يتبعض والنوع الثاني حكم كل واحد من
الدليلين اي يحتمل احكاما و هو معنى قوله او يتعدد فيثبت بعضها
اي يثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ومثله بعضهم بقوله صلى الله
عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فانه معارض لتقريره صلى
الله عليه وسلم صلوة جار المسجد في غير المسجد و مقتضى كل واحد منهما
متعدد فان الخبر يحتمل نفي الصحة و نفي الكمال ونفي الفضيلة وكذا التقرير
يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي الكمال و يحمل التقرير على الصحة
جمعا بين القول والتقرير و النوع الثالث ان يكون كل واحد
من الدليلين عاما اي مثبتا الحكم في الموارد المتعددة و هو معنى قوله
او يعم فيوزع الدليلان عليهما و يحمل كل منهما على بعض تلك الموارد
كقوله عليه السلام الا اخبركم بخير الشهود فقيل نعم فقال
ان يشهد الرجل قبل ان يستشهد و قوله عليه السلام ثم يفشو
الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يستشهد فالاول عام يقتضي جواز
اداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا عام يقتضي منع شهادة كل

وهو متعلق بقوله فالعمل به

شاهد قبل الاستشهاد فيحمل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا
عملا بالدليلين **مسئلة** هذه اشارة الى الحكم الرابع وهو انه اذا تعارض
نصان كالآيتين او الخبرين او آية وخبر وتساويا في القوة بان يكونا قطعيين
او ظنيين لا يكون احدهما اقوى وتساويا في العموم والخصوص بان يكونا
عامين اي يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الآخر او خاصين
وعلم المتاخر للعلم بالتاريخ فهو ناسخ للمتقدم ان قبل النسخ سواء
كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما
من الكتاب والآخر من السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون ناسخا
للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم وان جهل المتاخر منهما فلم
يعلم فينظر فان كانا معلومين فالتساقط اي فيتساقطان ويجب الرجوع
الى غيرهما لان كلا منهما يحتمل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء
وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا
تخير المجتهد هكذا قال الامام في المحصول واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله
فالتساقط او الترجيح يعني فالتساقط ان كانا معلومين او الترجيح ان
كانا مظنونين وان لم يتساويا في القوة والعموم بان لا يتساويا في القوة
ولا في العموم فان كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا او كان احدهما عاما
والآخر اخص مطلقا عمل به اي تعين العمل بالقطعي والاخص مطلقا
سواء علم تاخر القطعي والاخص اولا لان العمل بالخاص اعمال للدليلين
والعمل بالعام اهمال له واعمال الدليلين اولى من اهمال احدهما خلافا
للحنفية لانهم يجعلون العام المعلوم التاخر ناسخا للخاص
ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما مر وان تخصص اي كان اخص من وجه
من وجه كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف مع قوله تعالى
او ما ملكت ايمانكم فان الاول حرم الجمع بين الاختين سواء كان بالنكاح
او بملك اليمين والثاني حلل ما ملكته الايمان سواء كانا اختين او لا فالمختار
عند المصنف رحمه الله ان حكمه طلب الترجيح بينهما والعمل بالراجح وذلك لان الخصوص

الخصوص من وجه ... يقتضى

قال الامام في المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا
كان معلوما او متواترا فانه لم يجب ... الرجوع
كما قال المصنف اذ لو كان الدليلان خاصين فحكمهما
الى دليل اخر والعموم سواء كانا قطعيين
المتساويين في العموم ... او مظنونين
او ظنيين ولعل المصنف ... منه

الاعم المطلق هو الذي مع كل افراد الاخر
وبدونه كالحيوان والناطق وكذا الكل ... مع
مع نقيضه وكل لازم مع ملزومه كالزوجية مع
العشرة ومقابله هو الاخص المطلق واما
الاخص من وجه فهو الاعم من وجه فيها اللذان
يجتمعان في صورة وينفرد كل منهما عن الاخر
في صورة كالحيوان والابيض منه

يقتضى الرجحان لما عرفت وتثبت بهما لكل واحد منهما خصوص من وجه
بالنسبة الى الآخر فلكل منهما رجحان على الآخر من وجه فيجب ان يطلب الترجيح
من وجه اخر **مسئلة** هذه اشارة الى الحكم الخامس وهو انه قد يرجح
مقتضى دليل بكثرة الادلة عليه دون ما يقابله يعني احد الدليلين يرجح
على الآخر ان وافق دليلا ثالثا من كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل
او حس ان لم يحمل الادلة على المتعارف فقط لان الظنين اقوى من الظن
الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه اقرب الى القطع اعلم ان هذا الترجيح
هو مذهب الامام الشافعي رضي الله عنه كما قاله الامام وغيره **قيل**
عليه بان كثرة الادلة لو افادت الرجحان لم يجب تقديم الخبر الواحد على
الاقيسة الكثيرة عند التعارض لكنهم اجمعوا عليه فدل ذلك على ان الترجيح
لا يحصل بالادلة الكثيرة **قلنا** في جوابه بان تلك الاقيسة ان اتحد اصلها
اي المقيس عليه فيها فمتحدة اي فتلك القياسات كلها في الحقيقة متحدة لا
اقيسة متعددة لانها لا تتغاير حينئذ الا اذا علل حكم الاصل في كل قياس
منها بعلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ممنوع واذا كان ممنوعا
كان الحق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم تقدم
الا على دليل واحد والا اي وان لم يكن اصلها متحدا بل متعددا فممنوع اي
فلا نسلم انه تقديم الخبر عليها وما ذكرتم من الاجماع ممنوع ثم لما فرغ المصنف
رحمه الله من الاحكام الكلية للتراجيح شرع في ذكر الاسباب المرجحة وقال
الباب الثالث اي من الكتاب السادس من الكتب
السبعة في بيان ترجيح الاخبار بعضها على بعض وهو على سبعة وجوه
الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو عشرون حالا **الحال الاول**
كثرتها فيرجح الخبر بكثرة الرواة لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر
ابعد من احتماله على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي رواته اكثر
من الخبر الآخر والعمل بالاقوى واجب وخالف فيه الكرخي قياسا على الشهادة
اي فانه لا اثر لكثرة في الرواية كما لا اثر لها في الشهادة **والثاني** قلة الوسائط

عطف على قوله كما في قوله تعالى منه
وكما في قوله عليه السلام من نام عن صلوة او
نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه بينه وبين
نهيه عليه السلام عن الصلوة في الاوقات
المكروهة عموم وخصوص من وجه لان الخبر
الاول عام في الاوقات وخاص ببعض
الصلوة وهي القضاء والثاني عام في الصلوة
وخصوص ببعض الاوقات وهي وقت
الكراهة فيصار الى الترجيح والاوفق في
ذلك ... ان يكونا قطعيين او ظنيين وكما
في الظنيين يمكن الترجيح بقوة الاسناد وكذلك
لكون احدهما محظورا مثلا واما في القطعيين
فلا يمكن الترجيح بقوة الاسناد كما اشار اليه
الامام في المحصول بل يرجح بالحكم كالتحريم
مثلا لان الحكم ذلك يعني بالتقديم بعد
الوجه طريقه الاجتهاد وليس في ترجيح
احدهما على الاخر بالاجتهاد اطراح ... منه

١٩٨

وهو علو الوسيط الاسناد فيرجح الخبر القليل الوسائط على الكثير الوسائط
لان الاول اقل احتمالا للكذب والغلط والثالث فقهه اى فقه الراوى
فيقدم الخبر الذى يكون راويه فقيها على ما لا يكون كذلك سواء كانت الرواية
باللفظ او بالمعنى لان الفقيه يبحث عن الخبر ومقدماته وسبب
وروده ونزول الشبهة بخلاف العامى فانه يهمل ذلك ويؤدى الى تطرق
الريبة الى الخبر وقيل لا ترجح بذلك لاستوائهما فى حفظ الحديث والرابع
علمه اى علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالما بالعربية راجح
على خلافه لكونه متحفظا عن مواضع الغلط وقيل بل هو مرجوح لانه
قد يهمل امر الحديث اعتمادا على علمه والخامس افضليته اى افضلية
الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه افقه واعلم بالعربية على الخبر الذى
يكون راويه فقيها او عالما بالعربية لان الافقه اقدر على امكان المزيل
للشبه والاعلم بالعربية اقدر على التحفظ عن الغلط والسادس حسن
اعتقاده اى الراوى فالخبر الذى يكون راويه من اهل السنة والجماعة
مقدم على ما كان راويه من اهل الاعتزال والروافض وغيرهما من المبتدعة
والسابع كونه اى الراوى صاحب الواقعة لانه اعرف بالقضية كترجيح الصحابة
رضى الله عنهم خبر عائشة رضى الله تعالى عنها على خبر ابن عباس كما تقدم والثامن
كونه جليس المحدثين لانه اعرف بطريق الرواية وشرايطها والتاسع كونه مختبرا
اى ثابتا عدالته بالممارسة والاختبار فانه يرجح على من علمت عدالته بالتعديل
اذ ليس الخبر كالمعاينة والعاشر كونه معدلا بالعمل على روايته اى ثبت
عدالته بعمل من روى عنه بما رواه عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا
الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره وفى بعض النسخ معدلا و
انما عبر به ليعلم ان التعديل بالاختبار مقدم على هذا الطريق فتحصل ان اعلى
المراتب هو التعديل بالاختبار ثم بالعمل ثم بغير ذلك والحادى عشر
كونه بكثرة المزكين ما عرف عدالة راويه بتزكية جمع كثير على ما علم عدالة راويه
بتزكية جمع قليل والثانى عشر كثرة بحثهم اى المزكين فيرجح ما راويه معدل

بتزكية

بتزكية من هو اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها على ما عدل
راويه بتزكية من ليس كذلك والثالث عشر كثرة علمهم اى علم المزكين يعنى
بالعلوم الشرعية لكون الثقة بقولهم اكثر والرابع عشر حفظه اى حفظ
الراوى فيرجح خبر الراوى عن الحفظ على خبر الراوى عن الكتابة لان الحفظ
ابعد عن السهو والشبهة وكذا رواية الحافظ لالفاظه عليه السلام ارجح
من رواية غيره اذ الحجة فى الحقيقة ليست الا الفاظ الحديث والخامس عشر
زيادة ضبطه اى الراوى فالخبر الذى راويه اضبط ولو لالفاظه عليه السلام دون معانيها
تقدم على ما راويه ليس كذلك والسادس عشر دوام عقله اى الراوى
فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل دائما على الذى اختلط عقل راويه
فى بعض الاوقات لاحتمال ان يكون روايته وقت اختلاط العقل فلا يوثق
به والسابع عشر شهرته اى الراوى فيرجح الخبر الذى راويه مشهور على الذى
راويه خامل الذكر لان الشهرة بالمنصب او بغيره مانعة من الكذب والتدليس
عليه والثامن عشر شهرة نسبه اى الراوى فيقدم رواية مشهور النسب
على رواية مجهول النسب لما مر والتاسع عشر عدم التباس اسمه باسم
غيره من الضعفاء وصعب التمييز فيرجح خبره على خبر من التبس اسمه
بضعيف الرواية لكون الاول بعيدا عن الالتباس وكذا صاحب الاسمين
مرجوح بالنسبة الى الاسم الواحد لكثرة اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بان
يكون هناك غير عدل مسمى باحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه
انه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس والعشرون
تاخر اسلامه اى الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه متاخر الاسلام
على الذى يكون راويه متقدم الاسلام لان تاخر الاسلام دليل على تاخر
روايته هذا ما ذهب اليه الامام والمص لكن شرط الامام فيه ان يعلم ان
سماعه وقع بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل ويقال المتقدم اذا
كان موجودا فى زمان المتاخر لم يمتنع ان يكون روايته متاخرة عن رواية
المتاخر واما اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتاخر او روايته

من الوجوه السبعة الترجيح بوقت الرواية عن الشيخ فيرجح الخبر الذي تحمله الراوي في وقت البلوغ على الخبر الذي تحمله الراوي في حال الصبي

اكثرها تقدم على روايات المتأخر فههنا الحكم بالرجحان لان النادر ملحق
بالغالب الوجه الثاني الترجيح بوقت الرواية فيرجح المتحمل اي
الخبر الذي تحمل راويه في وقت البلوغ على المتحمل اي الخبر الذي تحمله راويه
في زمان الصبي لان البالغ اكمل من الصبي او فيه ايضا اي يرجح المتحمل
في البلوغ فقط على المتحمل في البلوغ والصبي ايضا لان الراوي اذا تحمل الحديث
في الصبي فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء منه ثم اذا تحمله مرة اخرى
في حال البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله في صباه فلا يضبط كما ينبغي فيغفل
عما غفل في المرة الاولى بخلاف من تحمل الحديث في حال الكبر فقط فانه يحتاط في
ضبطه فوق ما يحتاط فيه المتحمل في الزمانين من الوجوه السبعة
الترجيح بوقت الرواية عن الشيخ فيرجح الراوي في البلوغ على الراوي
في الصبي وفي البلوغ والمتحمل وقت البلوغ على المتحمل في الصبي
او فيه ايضا اعلم ان في هذا الوجه تقريرين الاول ان يكون معناه
ان الراوي للحديث في زمان البلوغ فقط راجح على من روى ذلك
الحديث مرتين مرة في حال بلوغه واخرى في حال صباه لان الراوي
في هاتين الحالتين يكون متحملا في وقت الصبي بالضرورة ولا شك ان الاعتماد
على ضبط البالغ اكثر وقوله والمتحمل وقت البلوغ يعني ان المتحمل للحديث
في زمان بلوغه راجح في الرواية ايضا على من تحمله مرتين مرة في حال صباه
واخرى في حال بلوغه لجواز ان يكون روايته بواسطة تحمله الواقع في حال
الصبي دون الواقع في حال البلوغ والى هاتين الحالتين اشار بقوله
او فيه ايضا اي في البلوغ منضما الى ما ذكرناه وهو الصبي اي يرجح المتحمل
في البلوغ فقط على المتحمل في البلوغ والصبي ايضا لان الراوي اذا تحمل الحديث
في حال الصبي فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء منه ثم اذا تحمله مرة اخرى
في حال البلوغ فربما يعتمد على ما تحمله في حال صباه فلا يضبطه كما ينبغي فيغفل
عما غفله في المرة الاولى بخلاف من تحمل الحديث في حال الكبر فقط فانه يحتاط
في ضبطه فوق ما يحتاط فيه المتحمل في الزمانين التقرير الثاني ان يكون معناه

٢٠٥ ان الخبر الذي يكون راويه لا يروي الاحاديث الا في وقت بلوغه
راجح على الذي لم يروها الا في حال صباه او روى بعضها في صباه و
بعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون هذا الخبر من مروياته في حال الصغر
ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في المتحمل وقت البلوغ فيرجح
الخبر الذي لم يتحمل راويه الاحاديث الا في زمان بلوغه على من لم يتحمل الا
في زمان صباه او تحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لاحتمال ان يكون
هذا الخبر من الاحاديث المتحملة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين
وبعض الشارحين رجح بالاول وبعضهم بالثاني فاختر ما شئت
وكن من الشاكرين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين الوجه الثالث
منها الترجيح بكيفية الرواية فيرجح الخبر المتفق على رفعه اي رفع الخبر
الى النبي صلى الله عليه وسلم على الذي اختلف في كونه مرفوعا اليه او موقوفا
على الصحابي وكذا يرجح الخبر المحكي بسبب نزوله على الخبر الذي لم يذكر معه
ذلك لان ذكر سبب النزول يدل على الاهتمام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف
الآخر هذا اذا كانا خاصين اما اذا كانا عامين فالامر بالعكس كما نقله الامام
هنا ويرجح الخبر المحكي ايضا باللفظ اي بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
على الخبر المروي بالمعنى بمعناه لان المحكي باللفظ متفق على قبوله بخلاف
المحكي بالمعنى ويرجح ما لم ينكره الراوي الاصل يعني الخبر الذي لم ينكره
المروي عنه وهو الاصل اي رواية الراوي الفرع اياه عنه يرجح على ما
انكره فان الثاني مختلف في قبوله والمختار التفصيل وهو ان الاصل ان
جزم في الانكار لم يقبل سواء جزم الفرع بالرواية عنه اولا وان تردد
فان جزم الفرع بالرواية قبل وان تردد هو ايضا فلا وكذا يرجح المسند
على المرسل وكذا مرسل التابعين على مرسل تبع التابعين وكذا يرجح
المسند المعنعن على المسند الى كتاب معروف من كتب المحدثين او الثابت
بالشهرة غير مسند الى كتاب وكذا المسند الى كتاب معروف على مشهور
غير مسند والمسند الى كتاب مشهور عرف بالصحة كالبخاري ومسلم على

ماليس كذلك كسنن ابي داود وكذا المسند اتفاقا على ما اختلف في اسناده
وارساله والمتواتر الظني الدلالة على المسند الوجه الرابع منها الترجيح
بوقت وروده اي ورود الخبر وهو ستة اقسام الاول الايات والاخبار
الواردة وقت كونه عليه السلام في المدينة راجحة على المكيات لان اكثر
المدنيات بعد الهجرة واكثر المكيات قبلها واعلم ان المصطلح عليه بين
العلماء ان المكي هو ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة او في غيرها
والمدني هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة او في مكة او في غيرهما وليس
المراد هنا بهذا الاصطلاح لانه لو كان كذلك لكان المدني ناسخا للمكي بلا نزاع
وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين وايضا ان تقديم المنسوخ
على الناسخ ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بحكم
بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علم
وروده في مكة قبل الهجرة اولا والسبب فيه ما قاله الامام ان الغالب
في الكتاب وروده من قبل الهجرة والوارد منها بعدها قليل والقليل
ملحق بالكثير فيحصل الظن بان الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة
وحينئذ يجب تقديم المدني عليه لكونه متاخرا والثاني الخبر المشعر
بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور
امره وعلو شانه كان في اخر عمره فدل على التاخير قال الامام في المحصول
الاولى ان يفصل ويقال ان دل احدهما على العلو والاخر على الضعف
قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر على القوة ولا على الضعف
فلا نقدم الاول عليه وقد اجيب عما قاله بانه اذا كان التاخر سببا
للرجحان فالدال على العلو معلوم التاخر او مظنونه بخلاف ما لم يدل
على شيء وما يقطع برجحانه او يظن راجح على ما لا يكون كذلك والثالث
الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتغليظ لانه اظهر تاخرا
فان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغلظ في ابتداء امره زجرا لهم عن العادات
الجاهلية ثم مال الى التخفيف هكذا ذكره في الحاصل فتبعه المصطاب ثم اه

وهذا هو معنى قوله فيرجح المدنيات

وفيه

وفيه نظر لان اطلاق هذه الدعوى مع ما سياتي من كون المحرم مقدما
على المبيح لا يستقيم والرابع الخبر المروي المطلق اي من غير تاريخ
يكون راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق اشبه بالمتاخر
وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم
بخلافه والخامس ترجيح الخبر المؤرخ بتاريخ مضيق اي وارد
في اخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لانه اظهر تاخرا مثاله ما روي
انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج وصلى بالناس قاعدا وهم
قيام فانه راجح على ما روي انه قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا قعودا
اجمعين والسادس ترجيح المتحمل اي الخبر الذي تحمله الراوي في الاسلام
على المتحمل في حال الكفر لان المسلم اشد اهتماما بالخبر من الكافر يعني اذا
اسلم الراويان في وقت واحد كاسلام خالد وعمرو بن العاص وعلم ان احدهما
تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذي لا يعلم هل تحمله الاخر
في حال اسلامه ام في حال كفره لانه اظهر تاخرا الوجه الخامس منها الترجيح
باللفظ وهو بامور ا ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا
بعيدا عن الاستعمال فيرجح الخبر الفصيح على الركيك ولا يرجح الافصح على الفصيح
اما الاول فلان الفصيح متفق عليه وغيره مختلف فيه وذلك لان النبي
صلى الله عليه وسلم كان افصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه واما
الثاني فلانه لا يجب ان يتساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز
ان يكون بعضها افصح من البعض كاختلاف طبقات ايات القران
في البلاغة وان اشترك الكل في حد الاعجاز و٢ يرجح الخبر الخاص على العام
لما مر في بحث العام والخاص و٣ يرجح العام الباقي على عمومه على غير
المخصص من العام لان الاول حقيقة والثاني مجاز وهذا القسم مستغنى
عنه بما سياتي من تقدم الحقيقة على المجاز لان العام المخصص مجاز مطلقا
عند المصطاب ثم اه و٤ يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل
بطريق المجاز اذ الاصل الحقيقة هذا اذا لم يكن المجاز غالبا اما اذا غلب ففيه

خلاف سبق في مكانه وه الاشبه بها يعني اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل
باحدهما الا بارتكاب المجاز وكان مجاز احدهما اشبه بالحقيقة من مجاز الاخر
فانه يرجح عليه لقربه مثاله قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فالحقيقة في هذه الصورة نفي حقيقة الصلوة وحينئذ يكون حمله على نفي صحة
الصلوة راجحا على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة اشبه من نفي الفضيلة
لان الغير الصحيح كالمعدوم بخلاف المنفي فضيلتها وو الخبر المشتمل على الحقيقة
الشرعية يرجح على المشتمل على الحقيقة العرفية او اللغوية لانه صلى الله عليه
انما بعث لبيان الشرعيات فالظاهر من حاله انه يخاطب بها ثم الخبر المشتمل
على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاشتهار العرفية
وتبادر معناها لان تبادر الذهن الى العرفية اكثر منه الى اللغوية و٨ ترجيح الخبر
المستغني عن الاضمار على الخبر المحتاج اليه اذ الاصل عدم الاضمار وهذا
القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاضمار نوع منه
و٧ ترجيح الخبر الدال على المراد من وجهين على الخبر الدال عليه من وجه
واحد لان الظن الحاصل من الوجهين اقوى لتعدد جهة الدلالة و٩ ترجيح
الخبر الدال على المراد بغير وسط على الخبر الدال عليه بواسطة لان قلة الوسائط
تقتضي كثرة الظن مثاله قوله عليه الصلوة والسلام الايم احق بنفسها
من وليها مع قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا نكحت نفسها باذن وليها
كما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثاني يدل على بطلانه
كما هو مذهب الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن بواسطة وذلك لانه يدل
على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك بطل ايضا مع الاذن اتفاقا
بين الامامين على عدم الفصل و١٠ ترجيح الخبر المومي الى علة الحكم على الذي
لا يكون كذلك لكون الاول منبها على مناط الحكم دون الثاني و١١ ترجيح الخبر
المذكور معارضه اي الذي ذكر معارضه معه على ما لم يذكر معه المعارض
كقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها لان ذكر

المعارض

المعارض يدل على ترجيحه على معارضه و١٢ الخبر المقرون بالتهديد
راجح على ما ليس كذلك لان اقترانه به يدل على تاكد الحكم الذي تضمنه وكذا ما
كان التهديد فيه اكثر الوجه السادس منها الترجيح بالحكم فيرجح الخبر المبقي
لحكم الاصل كالبراءة الاصلية على ما هو ناقل لها لتاخر المتقدم لانه لو لم
يتاخر عن الناقل لم يفد فائدة جديدة اذ لا فائدة حينئذ سوى التاكيد لما ثبت
بالاصل بخلاف ما اذا تاخر فانه يفيد التاسيس والتاسيس خير من التاكيد
وكذا يرجح الخبر المحرم على الخبر المبيح لقوله عليه الصلوة والسلام هذا
احتجاج القائلين بالتحريم ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام على
الحلال وللاحتياط عطف على قوله لقوله عليه الصلوة يعني للاحتياط في
التحفظ عن الوقوع في الحرام وهو يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل
ان كان حراما ففي ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر في تركه ولهذا قدم
في المتولد بين ما لا يوكل لحمه وبين ما يوكل لحمه التحريم ويعادل الموجب اي
ويكون المحرم معادلا للموجب لاستدعائه الذم على الفعل كاستدعاء الموجب
الذم على الترك والموجب راجح على المبيح وفاقا وكذا المحرم وعلى هذا يكون
وتعادل مجرورا عطفا على الاحتياط ودليلا ثالثا على ترجيح المحرم على المبيح
كذا ذكره السيد العبري اقول ويجب ان يأول التعادل بالمعادلة ويكون
من اضافة المصدر الى الفاعل او المفعول وحذف احدهما والا
فالتفاعل يوجب ذكر المتفاعلين فان قيل لم لا يجوز ان يكون على لفظ
المضارع ويكون دليلا ثالثا لترجيح المحرم ويكون المعنى ولانه يعادل
قلنا هو بعيد عن المتن وما ذكرناه اقرب تدبر قال السيد العبري وغفل
بعض الشارحين عن التركيب لانهم قرأوا لفظ تعادل بصيغة الفعل
المضارع مرفوعا دون المصدر مجرورا والاظهر ما ذكرناه لان هذا الباب
انما هو في بيان تراجيح الاخبار دون تعادلها وفيما ذكروه لم يتبين وجه
الترجيح انتهى كلامه اقول لا بعد في ذكر التعادل بينهما بطريق الاستتباع
وان انعقد الباب لبيان التراجيح والله اعلم بالصواب وكذا يرجح الخبر

لا شكال م

وجه التدبر انه لم يسبق لفظ
لانه مع الخبر حتى يكون قوله
ويعادل بلفظ المضارع معطوفا
على خبر لانه
منه رحمه

اي بين المحرم والموجب منه

الذي هو مثبت الطلاق والعتاق على الخبر النافي لهما لان الاصل عدم
القيد اي قيد النكاح وقيد ملك اليمين فالخبر الدال على ثبوت الطلاق او
العتاق دال على زوال قيد النكاح او ملك اليمين فيكون موافقا للاصل و
حينئذ يكون ارجح وكذا يرجح الخبر الذي هو نافي الحد على مثبته لانه اي الحد
ضرر والضرر منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ولان
نافي الحد اورث شبهة في ايجابه فيكون مدرؤا لقوله عليه الصلوة والسلام
ادرؤا الحدود بالشبهات فان ورود الخبر في نفي الحد ان لم يوجب الجزم
بذلك فلا اقل من حصول الشبهة والشبهة تدفع الحد للحديث الوجه السابع
منها الترجيح بعمل اكثر السلف بمقتضاه لان عمل اكثرهم وان لم يكن موجبا
لكنه مما يصلح للترجيح لان الاكثر يوفق للصواب ما لا يوفق له الاقل
ولما فرغ المصنف طاب ثراه من تراجيح الاخبار شرع في تراجيح بعض
الاقيسة على بعض وقال الباب الرابع اي من الكتاب
السادس من الكتب السبعة في بيان تراجيح بعض الاقيسة على بعضها
وهي بوجوه خمسة الوجه الاول من الوجوه الترجيح بحسب ماهية العلة قال
السيد العبري والعلة كما علمت تنقسم تارة باعتبار وجودها وعدمها في
ذاتها الى وجودية وعدمية والاولى الى شرعية وعقلية والاولى الى حقيقية
واضافية والحقيقية الى مشتملة على حكمة مضبوطة وتسمى المظنة والى غير
مضبوطة كالمصلحة التي لا تكون ظاهرة ومنضبطة وتسمى الحكمة وتارة باعتبار
وجود الحكم المعلل بها وعدمه الى وجودية تكون علة الحكم الوجودي او العدمي
سواء كانت في نفسها وجودية او عدمية وتارة باعتبار بساطتها وتركيبها الى
بسيط ومركبة وقد يقع للاقيسة بكل واحد من هذه الاعتبارات تراجيح
اما باعتبار الاول فترجح المظنة اي التعليل بها على التعليل بالحكمة لان
الاول متفق عليه ثم ترجح الحكمة اي التعليل بها على التعليل بالعدمي لان
العلم بالعدم لا يدعو الى شرع الحكم الا للعلم باشتماله على نوع من المصلحة والداعي
الى شرع الحكم انما يكون المصلحة لا العدم فلا يكون للعدم مدخل في التعليل

احد الخبرين على الاخر

اي التراجيح الحاصلة باعتبار وجودها وعدمها في ذاتها منه

غير كتعليل الوجودي بالوصف العدمي لانه مردود على الاصح لايهامه كون المعدوم مؤثرا في الوجود وهو شنيع جدا هذا

الا بتبعية المصلحة فيكون التعليل بالمصلحة التي هي الحكمة اولى وعلم من
ذلك رجحان التعليل بالحكمة على التعليل بالاوصاف الاضافية لكونها عدمية
انتهى كلامه وفي بعض النسخ زيادة الاضافي بين الحكمة والعدمي ثم يرجح الوصف
الاضافي على الوصف العدمي لان الاضافي اقرب الى الوجودي وهو الاصل في
المؤثر ثم يرجح العدمي على الحكم الشرعي لانه اشبه بالصفات الحقيقية
من حيث ان اتصاف الشيء به لا يحتاج الى الشرع بخلاف الحكم الشرعي قال الامام
وفي بعض النسخ زيادة الاضافة بين الحكمة والعدمي فقال ثم الحكمة ثم
الوصف الاضافي ثم العدمي وهذه النسخة مخالفة لاكثر النسخ التي اعتمد عليها
الشارحون واما باعتبار الثالث فيرجح البسيط يعني التعليل بالوصف
البسيط على التعليل بالوصف المركب لان البسيط متفق عليه ولان
الاجتهاد فيه اقل فيبعد عن الخطأ بخلاف المركب ويرجح بالاعتبار
الثاني الوجودي للوجودي اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين
وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وبالعكس
فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي راجح من الاقسام الثلاثة
لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يكون الا اذا
قدر المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي
بالعدمي وحينئذ فيكون ارجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية
ومن العكس للمشابهة هذا خلاصة كلام المصنف طاب ثراه وصرح الامام
في المحصول حكما وتعليلا وقوله الوجودي للوجودي اي ويرجح الوصف
الوجودي تعليل الحكم الوجودي على الاقسام الثلاثة وقوله ثم العدمي
للعدمي اي يرجح على القسمين الباقيين وتوقف الامام في الترجيح
بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب
التحصيل فكذلك سكت عنه المصنف طاب ثراه ولكن جزم صاحب
الحاصل بان تعليل العدمي بالوجودي اولى من عكسه وقد وقع في بعض
نسخ الكتاب هنا تغيير من الناسخ الوجه الثاني من الوجوه المذكورة

والاوصاف التقديرية

اولى لانه اشبه بالوجود ثم يرجح الحكم الشرعي على الوصف التقديري لان المعدوم الموجب للمعقولة لان التعليل بالحكم الشرعي المحقق الواقع واقع على وفق الاصول من حيث كونه من الامور المحققة بخلاف الوصف التقديري فانه من الامور المقدرة

في بيان الترجيح الحاصلة بحسب دليل العلية اى الذى يدل على علية
الوصف للحكم الاصل وهى على ما اورده المصطاب ثراه اما نقلية او عقلية
والاولى اما نص او ايماء والاول اما قاطع او ظاهر والثانية خمسة
المناسبة والدوران والسبر والشبه والطرد ولم يذكر الاجماع من النقلية
وتنقيح المناط من العقلية اذا علمت هذا فاعلم انه يرجح القياس الثابت
اى الذى ثبت علية وصفه بالنص القاطع على الذى ثبت عليته
بالنص الظاهر لانه لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما مر فى اوائل
القياس والاجماع فى ذلك ملحق بالنص القاطع ولهذا اهمله لكن هل تقدم على
الاجماع ام لا فيه كلام يأتى فى الترجيح بدليل الحكم ثم يرجح القياس الثابت
عليته وصفه بالظاهر اى بالنص الظاهر على القياس الثابت عليته وصفه
بغيره كالمناسبة ونحوها لرجحان المنصوصة على غيرها واما الباقية
فثابتة بالاجتهاد ثم ان[7] الالفاظ الظاهرة هى اللام ثم ان والباء لان
دلالة اللام على العلية اظهر من دلالتهما عليها واما هما فمتساويان فلا يرجح
احدهما على الاخر الا بزايد ثم يرجح القياس الذى ثبت علية وصفه بالمناسبة
على الثابت عليته بالدوران وغيره مما بقى لان المناسبة لا تنفك عن العلية
واما الدوران فقد لا يدل عليها كالمتضايفين ونحوهما مما مر ذكره ثم يرجح
القياس الثابت بالمناسبة على الثابت بالدوران ويرجح الضرورية الثابت
ثم ان المناسبة قد يكون من الضروريات الخمس المتقدم ذكرها فى القياس و
قد يكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصلحات وقد يكون من التحسينيات
ويعبر عنه بالتتمات ويرجح الثابت بالمناسبة الضرورية الدينية على
الدنيوية لان ثمرة الدينية هى السعادة الابدية التى لا يعادلها شئ ثم يرجح
الدنياوية على الحاجية لرجحان الضرورية عليها ثم المناسبة التى وقعت
فى حيز الحاجة اى القياس الثابت بها على الثابت بالمناسبة التحسينية لرجحان
الحاجة ثم الذى فى حيز الحاجة يرجح ما هو الاقرب اعتبارا فى الشرع فالاقرب
على الابعد فالابعد الذى يناسب نوعه نوع الحكم اقرب من المناسب نوعه

[7] ظاهر الفاظ العلة ثلثة فبدأ بارجحها وهى

جنس

جنس الحكم وعكسه ومن المناسب جنسه جنسه والمناسب للحكم مناسبة
جلية اقرب من المناسب مناسبة خفية الى غير ذلك من الاعتبارات
المعتبرة فى الشرع اعلم ان الوصف المناسب قد يناسب نوعه نوع الحكم
وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس
الحكم فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثانى والثالث كالمتعارضين
وهما مقدمان على الرابع قال الامام ويرجح المناسبة الجلية على الخفية وما ثبت
اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنسه البعيد والى المذكور كله
اشار المصطاب ثراه الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم يرجح القياس الذى ثبتت
علية وصفه بواسطة الدوران على الذى ثبتت عليته بالسبر وغيره من
الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكسة بخلاف
غيره من الطرق ثم ان الدوران قد يكون فى محل واحد وهو ان يحدث حكم
فى محل بحدوث صفة فيه وينعدم ذلك الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك
الوصف عنه كزوال الحرمة مع الاسكار فى ماء العنب وجودا وعدما وقد
يكون فى محلين كاستدلال الحنفى على وجوب الزكوة فى الحلى بدوران وجوب
الزكوة مع الذهب وجودا فى المضروب وعدما فى الثياب فاذا كان كذلك
فالدوران فى محل ارجح فى العلية من الدوران فى محلين لان احتمال الخطاء
فيه اقل الا يرى انا نقطع فى مثالنا بان ما عدا السكر من الصفات
ليس بعلة والا لزم تخلف المعلول عن علته بخلاف ما ثبت فى محلين
فانه لا يفيد القطع بان عدم الذهب ليس علة للوجوب لاحتمال ان يكون
العلة فيه هو المجموع المركب من كونه ذهبا وكونه غير معد للاستعمال
وهذا هو معنى قوله فى محل ثم فى محلين ثم يرجح القياس الثابت عليته وصفه
بواسطة السبر على الثابت بالشبه وغيره مما بقى كالايماء والطرد اذ من
السبر ما هو معتبر فى الشرعيات والعقليات وفاقا بخلاف الشبه ثم الثابت
بواسطة الشبه على الثابت بالايماء لان الشبه يقتضى وصفا مناسبا
والايماء ليس كذلك لانه ترتيب الحكم يشعر بالعلية سواء كان مناسبا ام لا وبالفرق

ان الوصف المناسب اولى من غيره ثم الثابت بواسطة الايماء على الثابت
بالطرد لان الطرد غير مناسب اصلا واما الايماء فقد يكون مناسبا
وما كان مناسبا في بعض الاحوال راجح على ما لا يكون كذلك ثم الثابت بواسطة
الطرد على ما بقي من الطرق الدالة على العلية **الوجه الثالث** من الوجوه
المذكورة الترجيح بحسب دليل ~~حكم النص~~ الحكم اي حكم الاصل وبيانه ان دليل
حكم الاصل في القياسين ان كان قطعيا امتنع الترجيح لما مر من ان الترجيح لا يجري
بين القطعيات ولا بين القطعي والظني وان كان دليل حكم اصل احدهما
قطعيا ودون الاخر تعين العمل به وان كان الدليل في كل منهما ظنيا فيكون اما
نصا كتابا او سنة او اجماعا لما سبق من ان دليل حكم الاصل لا يكون قياسا واذا
كان كذلك فيرجح النص اي القياس الثابت حكم اصله بالنص على ما ثبت الحكم
فيه بالاجماع ثم الذي دليله الاجماع لان الاجماع فرعه اي فرع النص
لان حجية الاجماع تثبت بالنص والاصل راجح على الفرع ضرورة **الوجه**
الرابع من الوجوه المذكورة الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيانه في
ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحينئذ فيرجح القياس المحرم
على القياس المبيح والمثبت للطلاق والعتاق على النافي لهما والمبقي لحكم
الاصل على الناقل والنافي للحد على مثبته **الوجه الخامس** من الوجوه المذكورة
الترجيح بموافقة الاصول في العلة او الحكم اما في العلة فيرجح القياس
الذي يوافق حكمه علة اصله اصولا في الشرع على ما لا يوافقها واما
في الحكم فيرجح القياس الذي يوافق اصله الاصول الشرعية على ما يخالفها
والاطراد في الفروع عطف على موافقة الاصول اي يرجح القياس
الذي يكون علته مطردة اي مثبتة للحكم في جميع الفروع على القياس
الذي لا يكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض الفروع دون
البعض لان الاطراد يقوي ظن العلية بخلاف عدم الاطراد
ولما فرغ المصنف رحمه الله من الكتاب السادس من الكتب السبعة شرع
في الكتاب السابع منها وقال **الكتاب السابع** في بيان الاجتهاد

كان حج

ور

٢٠٥

والافتاء واحكامهما وفيه اي في هذا الكتاب بابان **الباب الاول**
في بيان الاجتهاد واحكامه والمجتهد وهو اي الاجتهاد لغة عبارة عن
استفراغ الوسع في تحصيل ~~المخفي~~ امر من الامور ولا يستعمل الا فيما
فيه كلفة ومشقة ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل الصخرة ولا يقال اجتهد
في حمل النواة وهو مشتق من الجهد بفتح الجيم وضمها وهو الطاقة واصطلاحا
عبارة عن استفراغ الجهد في درك الاحكام الشرعية فقوله استفراغ
الجهد جنس وقوله في درك الاحكام خرج به استفراغ الجهد في فعل من الافعال
ودركهما اعم من ان يكون بتحصيل القطع او الظن وقوله الاحكام الشرعية
خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والفروعية
الا ان يكون المراد بها ما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في
المسائل الاصولية وقال البعض الاجتهاد في الاصطلاح استفراغ الوسع
في طلب شيء من الاحكام على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه و
هذا اعم من تعريف المص لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية و
غيرها لكن فيه تكرار لان استفراغ الجهد يستغني عن ذكر العجز عن الزيادة
وقال الشيخ ابن الحاجب الاجتهاد استفراغ الفقيه وسعه لتحصيل ظن
بحكم شرعي وفيه نظر لما سيأتي من عدم اشتراط الفقه في المجتهد اعلم
ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو
المستفرغ وسعه في درك الاحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعي
ليس فيه دليل قطعي كذا قاله الامدي هنا والامام بعد الكلام على شروط
الاجتهاد وفيه اي في هذا الباب فصلان **الفصل الاول**
في بيان المجتهد والاحكام وشرائطه المتعلقة به وفيه مسائل ثلث
المسئلة الاولى يجوز له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فيما لا نص
اعلم انه اختلفوا في جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم عليه
وزاده فضلا وشرفا لديه فجوزه الجمهور ونقله الامام عن الامام الشافعي رضي الله تعالى عنه

وهو اختيار الامام والمصطاب ثم انهما ومنعه الجبائيان وحكى في المحصول
انه يجوز فيما يتعلق بالآراء والحروب دون غيرها من الاحكام الشرعية
واذا قيل بالجواز فقال الامام الغزالي رحمه الله قيل وقع وقيل لا
وقيل بالتوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمدي والشيخ ابن الحاجب
وهو مقتضى اختيار الامام واتباعه ايضا فان الادلة التي ذكروها يدل
عليه ومحل الخلاف على ما قيل في شرح المحصول انما هو في الفتاوى اما
الاقضية فيجوز الاجتهاد فيها بالاجماع قال حجة الاسلام واذا اجتهد
النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على اصل فيجوز القياس على هذا
الفرع لانه صار اصلا بالنص وقال ايضا لو اجمعت الامة عليه
ثم استدل المصطاب ثمه على الجواز باربعة اوجه الاول اشار الى الاول
بقوله لعموم قوله تعالى فاعتبروا يعني ان الله تعالى امر اولي الابصار
كافة بالاعتبار فقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان صلى
الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على شرائط القياس
وذلك يقتضي اندراجه في عموم الآية فيكون مامورا بالقياس فيكون فاعلا
له صيانة لعصمته عن ترك المامور به فكان الاجتهاد عليه واجبا فضلا
عن جوازه والى الثاني بقوله ووجوب العمل بالراجح يعني اذا غلب
على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في صورة معلل بوصف ثم علم او ظن
حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بان
حكم الله تعالى في تلك الصورة كحكمه في الصورة الاولى وحينئذ فيجب عليه
ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بداية العقول وجوب
العمل بالراجح والى الثالث بقوله ولانه اي العمل بالاجتهاد اشق من العمل
بالنص لانه يحتاج الى اتعاب النفس في بذل الوسع فيكون اكثر ثوابا
والاشق افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها
والافضل لا يتركه الرسول صلى الله عليه وسلم والا لكان امته افضل منه
في هذا الباب وهو ممتنع والى الرابع بقوله ولان العمل بالاجتهاد أدلّ

على الفطانة وجودة القريحة من العمل بالنص قطعا فيكون العمل به نوعا
من الفضيلة فلا يجوز خلو الرسول صلى الله عليه وسلم منه لانه مجمع | فلا يتركه اي ح
الفضائل ومنع ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم جواز الاجتهاد له صلى | في صفة النبي صلى الله عليه وسلم ح
الله عليه وسلم بدليلين لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
وحي يوحى يعني لو جاز له عليه الصلوة والسلام ان يجتهد في الاحكام
الشرعية لكان قائلا فيها برايه لكون القياس القول بالقياس قولا بالراي | ٢٠٦
واذا كان قائلا فيها برايه كان قائلا فيها بالهوى لان القول بالراي قول
بهوى النفس وشهوتها وذلك ظاهر والقول بالهوى منفي عنه عليه السلام
لقوله وما ينطق عن الهوى الآية قلنا في جوابه لا نسلم ان العمل بالاجتهاد قول
بالهوى وانما يلزم ذلك لو لم يكن الاجتهاد مامورا به بالوحي اما لو كان مامورا
بالوحي بان يكون قد قال الله تعالى اذا ظننت كذا فاعلم ان حكمي كذا فلم يكن الحكم
فيه نطقا بالهوى وهذا هو معنى قوله مامور به بالاجتهاد بالوحي فليس
بهوى ولانه هذا دليل ثان للجبائيين وهو عطف على قوله لقوله تعالى اي
ولان النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي في كثير من الاحكام كالظهار | الشرعية ح
واللعان فلو جاز له الاجتهاد لما انتظر الوحي بل اجتهد قلنا في جوابه
ليحصل الياس عن النص يعني ان العمل بالقياس مشروط بشرطين
بفقدان النص وبوجود اصل يقاس عليه وحينئذ نقول ربما كان
انتظاره الوحي كي يحصل له الياس عن النص حتى يجوز الاجتهاد حينئذ
اذ العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعدم النص وذلك بان يصبر مقدارا
يعرف به ان الله تعالى لا ينزل عليه وحيا او انتظر لانه عليه السلام لم يجد
اصلا يقيس عليه ووجدان المقيس عليه من شرائط القياس فرع
اي هذا فرع على جواز اجتهاده عليه السلام اي لو جوزنا اجتهاده فهل
يجوز الخطاء عليه ام لا والمختار انه لا يخطئ اجتهاده والا اي ولو اخطاء
اجتهاده ل وجب علينا اتباعه في ذلك لقوله تعالى فلا ... و
لقوله فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في

فى انفسهم حرجا مما قضيت الى قوله ويسلموا تسليما فيلزم الامر باتباع الخطاء
وهو غير جائز وفيه نظر لان المقلد يجوز له تقليد المجتهد وان كان مخطيا فى
اجتهاده فلم لا يجوز اتباع النبى صلى الله عليه وسلم وان اخطا ولانه معارض
بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم واجيب عن الاول بان كثيرا من النصوص
دل على ان اتباعه سبب الاهتداء الى الحق والظفر عليه مطلقا وهو يدل على ان
ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطاء فينعكس الى ما يكون خطاء ليس بواجب الاتباع
وما حكم به واجب الاتباع لما ذكرنا فلا شئ من الخطاء ما حكم به فلا شئ مما حكم به خطاء
وما اجتهد ما حكم به يجعل هذه صغرى للاولى السالبة ينتج ليس شئ مما اجتهد
به بخطاء وهو المدعى وعن الثانى بانه عتاب على ترك الاولى هذا
واعلم ان مختار الحنفية انه يجوز الخطاء فى الاجتهاد وان لم يحتمل القرار
عليه لانه عليه السلام شاور اصحابه فى اسارى بدر فراى ابو بكر الصديق
رضى الله تعالى عنه اخذ الفدية منهم وراى عمر بن الخطاب رضى الله تعالى
عنه ضرب اعناقهم واستصوب الرسول صلى الله عليه وسلم راى ابى بكر
رضى الله تعالى عنه واختاره فنزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم اى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه
لا يعاقب احدا بالخطاء فى الاجتهاد لاصابكم عذاب عظيم بسبب اخذكم
الفدية وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل بنا عذاب لما نجى الا عمر فهذا
دليل واضح على خطائه فى الاجتهاد واجيب بانه يجوز ان يكون معنى
الاية فلولا سبق الكتاب باباحة المن وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك
القتل فلا يكون ثمة فى الاية الا العتاب على ترك العزيمة ولا يلزم منه ان الحكم باباحة
المن خطا **المسئلة الثانية** فى بيان انه هل يجوز للغايبين عن
الرسول صلى الله عليه وسلم ام لا اعلم انه اختلفوا فى جواز الاجتهاد الاجتهاد
لامته صلى الله عليه وسلم فى زمنه على مذاهب الاول يجوز مطلقا و
الثانى يمتنع مطلقا والثالث يجوز للغايبين من القضاة والولاة
دون الحاضرين والرابع ان ورد فيه اذن خاص جاز والا فلا والخامس

انه لا يشترط

انه لا يشترط الاذن بل يكفى السكوت مع العلم بوقوعه هذا ما ذكره الاسنوى
وقال ايضا اختلف القائلون بالجواز فى وقوع التعبد به فمنهم من قال وقع
التعبد به ومنهم من توقف فيه مطلقا ومن توقف فى الحاضر دون الغايب
وقال ايضا والمختار جوازه مطلقا وان ذلك مما وقع مع حضوره وغيبته
ظنا لا قطعا وذكر الغزالى والشيخ ابن الحاجب نحوه ايضا واختار الامام
جوازه مطلقا واما الوقوع فنقل عن الاكثرين انهم قالوا به فى حق
الغايب لقضية معاذ رضى الله عنه وانهم توقفوا فيه فى حق الحاضر
اذا علمت هذا فاعلم انه يجوز الاجتهاد للغايبين عن حضرة الرسول
صلى الله عليه وسلم فى عصره بالاتفاق خصوصا عند تعذر الرجوع وضيق
الوقت والدليل خبر معاذ رضى الله عنه ويجوز للحاضرين بحضرته عليه
السلام ايضا اذ لا يمتنع امرهم به اى امر الرسول صلى الله عليه وسلم
اياهم بالاجتهاد بان يقول اجتهدوا واعملوا على وفق ظنكم اذ هو لا
يمتنع بالذات بل لو امتنع لكان بالغير والاصل عدمه **قيل** الاجتهاد
فى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ممتنع عقلا لان الاجتهاد عرضة للخطاء
اى فى معرضه وهم قادرون على تحصيل النص الآمن منه وسلوك طريق
مخوف مع القدرة على سلوك طريق امن قبيح عقلا **قلنا** فى جوابه لا نم
ان الاجتهاد عرضة للخطاء بعد الاذن فيه اى اذن الشارع فانه لما قال
انت مامور بالاجتهاد والعمل بالظن صار امنا من الخطاء لانه حينئذ يكون
اتيا بما امر به كذا اجاب الامام فى المحصول واتباعه وتبعهم المصنف
ثم اه قيل وفيه نظر لان الاذن فى الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطاء فيه
كما سياتى ان شاء الله تعالى بل انما يمتنع من التاثيم هذا والاولى فى الجواب
ان يقال لا نم انه قادر على تحصيل النص فانه قد يسئل عن الواقعة فلا يرد
فيها شئ بل يومر فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نم ان ترك العمل بمقتضى الاحتياط
قبيح سلمناه لكنه فرع عن مسئلة التحسين والتقبيح العقليين ولم يثبت
ووقوعه هذا اشارة الى مذهب التوقف وزعم الخنجى انه اشارة الى

وفاقا ٧
الاجتهاد

مذهب المنع لانه قال والمص اختار مذهب ابى على الجبائى وابى هاشم و
ابو سهو لان عدم ثبوت الوقوع لا يقتضى ثبوت عدم الوقوع الذى هو
المنع من الوقوع وذلك ظاهر هكذا قال السيد العبرى **المسئلة**
الثالثة فى بيان ما لابد للمجتهد فى التمكن من الاجتهاد لابد له اى للمجتهد
ان يعرف من الكتاب والسنة والاجماع ما يتعلق بالاحكام الشرعية وهو
من الكتاب خمسمائة اية ولا يشترط حفظها بل يكفى ان يكون عارفا بمواقعها
حتى يرجع اليها وقت الحاجة ومن السنة معرفة الاحاديث التى تتعلق بها
الاحكام وهى مع كثرتها مضبوطة فى الكتب ولا يلزم معرفة ما يتعلق من
الاخبار بالمواعظ والاحكام الاخروية واما الاجماع فلا بد له ان يعرفه
ويعرف مواقعه حتى لا يفتى بخلافه وليس المراد حفظ تلك المسائل بل الطريقة
ان لا يفتى الا بشئ يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها واقعة
متولدة فى هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض ولابد ايضا ان
يعرف شرائط القياس وانواعه ليحترز مما يقبول عما لا يكون كذلك فهذه هى
العلوم الاربعة التى لابد من معرفتها وهى كالاصول ولابد معها من اربعة
اخرى كالتتمة اثنان منها مقدمان عليها اشار الى الاول بقوله وان يعرف
كيفية النظر فى استفادة المجهولات من المعلومات لانه ناظر فى استنباط الاحكام
فلابد ان يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية ترتيب مقدماتها واستنتاج
المطلوب ليأمن من الخطاء فى نظره وهو علم الميزان والى الثانى بقوله وعلم
العربية كاللغة والتصريف والنحو كى يحصل له العلم بمفردات كلمات العرب
ومركباتها واحوالها فيتاتى له الاستنباط من الكتاب والسنة لانهما عربية الدلالة
فلا يمكن استنباط الاحكام منهما الا بفهم كلام العرب ومن هذه الجهة يعرف
العموم والخصوص والحقيقة والمجاز والاطلاق والتقييد وغيره ولقائل
ان يقول ان هذا الشرط مستغنى عنه باشتراط معرفة الكتاب والسنة
لان معرفتهما مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة واثنان منها مؤخران
عنها احدهما يتعلق بالكتاب والسنة واليه اشار بقوله وان يعرف الناسخ

والمنسوخ

والمنسوخ لئلا يحكم بالمنسوخ المتروك والثانى متعلق بالسنة واليه اشار
بقوله وان يعرف حال الرواة من العقل والاسلام والقوة والضعف
وطرق الجرح والتعديل لان الادلة لا اطلاع لنا عليها الا بالنقل فلابد من
معرفة النقلة واحوالهم ليعرف المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام
فى المحصول والبحث عن احوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة
وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المتفق على عدالتهم كالبخارى
ومسلم وامثالهما من ائمة الحديث ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام يعنى ان اهم
العلوم للمجتهد علم اصول الفقه ولا حاجة له الى الكلام لامكان استفادة الاحكام
الشرعية من دلائلها لمن جزم بحقيقة الاسلام على سبيل التقليد عند من صحح
ايمان المقلد ولامكانه لمن عرف اصول الدين بالدليل الاجمالى عند من لم يجوز
التقليد فى الايمان ولا الى علم الفقه اى ولا حاجة له الى التفاريع الفقهية
من ما ذكره المجتهدون بعد اتصافهم بالاجتهاد لانه اى الفقه نتيجته
اى نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع
وهو دور **الفصل الثانى** من الباب الاول من الكتاب السابع
فى بيان حكم الاجتهاد اختلف الائمة فى تصويب المجتهدين يعنى هل
كل مجتهد فى الاحكام الشرعية هل هو مصيب ام لا والمختار ان المصيب
واحد والباقون على الخطاء وانما اختلف فى هذه المسئلة بناء على الخلاف
فى مسئلة اخرى وهى ان لكل صورة من صور الوقايع حكما معينا عند
الله تعالى اولا بل الحكم فيها ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فان كان الحق الاول
لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب واحد وان كان الثانى كان كل مجتهد
مصيبا وضبط المذاهب فيه ان يقال المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
لله تعالى فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وحينئذ اما ان لا يدل عليه
دليل او يدل وحينئذ اما ان يكون الدليل قطعيا او ظنيا وهو معنى
قوله وعليه اى على الحكم المعين عند الله تعالى دليل قطعى او ظنى
فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول وهو ان لا يكون لله تعالى فى المسئلة

اى ان حكم كل حادثة ما ادى اليه اجتهاد المجتهد لكان لكل ... منه

اى ان لله تعالى فى كل صورة من صور الوقايع الاجتهادية حكما معينا لا يكون ... منه

الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصوبة وهم جمهور المتكلمين
كالاشعري والقاضي ابي بكر من الاشاعرة وكابي الهذيل والجبائيين من المعتزلة
فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لظن المجتهد فيختلف باختلاف الاجتهاد
هكذا في المحصول الامام قال السيد العبري ولكن فيه شيء وهو ان الاشعري
لما ذهب الى قدم الحكم كيف يذهب الى ان المسئلة الاجتهادية لا يكون فيها
قبل الاجتهاد حكم فان صح هذا النقل فبين كلاميه تناقض اقول قد اجيب
عنه بانه يجوز ان يراد نفي الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصح ذلك بانتفاء
التعلق مع وجود اصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك ظفرت في كلام بعض
الفضلاء بما يطابقه حيث اعترض على عبارة المصوبة وهي ان لا حكم لله تعالى
معينا فيها بانه ان اريد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعيين
لانه لا حكم اصلا ضرورة ان الحكم ما ادى اليه الاجتهاد وان اريد بعد الاجتهاد
فلله تعالى بالنسبة الى كل مجتهد حكم معين واجاب بان المراد الاول وقيد
التعيين اشارة الى قدم الخطاب بمعنى ان لله تعالى فيها خطابا لكن انما يتعين
وجوبا او حرمة او غيرهما بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو
الخطاب المتعلق لا نفس الخطاب واما عند من جعل الخطاب حادثا فقبل
الاجتهاد لا حكم اصلا ويمكن ان يقال المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد
ليس واحدا معينا بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين يظهر بالاجتهاد
ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم واما القسم الثاني وهو ان يكون لله تعالى في الواقع
حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة من الفقهاء والمتكلمين وهؤلاء
زعموا ان ذلك الحكم مثل دفين يعثر عليه الطالب اتفاقا فلمن عثر عليه اجران
ولمن اجتهد ثم خاب عنه اجر واحد على تحمل الكد دون الخيبة واما القسم
الثالث وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي فذهب طائفة
من المتكلمين وهؤلاء اتفقوا على ان المجتهد مامور بطلبه واختلفوا في ان
المخطي هل يستحق العقاب ام لا وفي انه هل ينقض قضاء القاضي اذا
حكم بالخطاء ام لا فذهب بشر المريسي والاصم منهم الى تاثيم المخطي

وابو بكر

وهو ان لله تعالى لكل صورة من الوقايع حكما
معينا وعليه امارة ظنية من وجد تلك الامارة
اصاب ومن فقدها اخطاء لكن المكلف لم يكلف
باصابتها لخفائها وغموضها فلذلك كان معذورا
وما جورا فهو مذهب الامامين رضي الله عنهما
منهما ومختار المصنف ايضا ثم
منه الحسيني

٢٠٩

وابو بكر الاصم منهم الى نقض قضاء القاضي ~~واما القسم الرابع~~ وغيرهما الى
عدم التاثيم وكونه معذورا لخفاء الدليل وغموضه واما القسم الرابع
فهو مختار الشافعي وابي حنيفة والمص رضي الله تعالى عنهم واليه اشار
بقوله والمختار ما صح عن الشافعي رضي الله تعالى عنه ان في الحادثة حكما
معينا وعليه امارة والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط
به ارتباطا عقليا من وجدها اي تلك الامارة اصاب ومن فقدها اخطاء
ولم ياثم لانه غير مكلف باصابتها لخفائها وغموضها ولذلك كان المخطي معذورا
بل ماجورا وما نقل عن الائمة الاربعة من ان كل مجتهد مصيب فمحمول
على انه مصيب في انه ادى ما كلف به من بذل تمام الوسع لا انه اصاب الحق و
الدليل على ذلك تصريحهم بتخطئة البعض وانما قلنا ذلك اي الحكم واحد معين
قبل الاجتهاد والمصيب من وجده والفاقد مخطي لان الاجتهاد مسبوق
بالدلالة اي متاخر عن دلالة الدليل على الحكم لانه اي الاجتهاد طلبها اي
طلب دلالة ما يدل عليه وطلب الشيء متاخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد
متاخر عن دلالة الدليل على الحكم والدلالة اي دلالة الدليل عليه متاخرة
عن الحكم لكونها نسبة بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على
الاجتهاد بمرتبتين فلو تحقق الاجتهادان المودي احدهما الى الاثبات والاخر
الى النفي او المفضي احدهما الى الحظر والاخر الى الاباحة وهما في قوة النفي والاثبات
اذ لو كانا حقين في نفس الامر لاجتمع النقيضان لتحقق النفي والاثبات
او ما في قوتهما فيلزم ان يكون الحكم عند الله واحدا وكذا المصيب ولا يكون كل
المجتهدين مصيبا ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اجتهد
واجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطا فله اجر واحد فانه يدل على
ان المجتهد قد يكون مخطيا وقد يكون مصيبا وذا يدل على ان في الواقع حكما
معينا قبل الاجتهاد ولا تتعدد بتعدد الاجتهاد والمودى اليه والا لكان
الحكم يكون احدهما مخطيا والاخر مصيبا ترجيحا بلا مرجح وفي الحديث ايضا
دلالة على ان المخطي لا ياثم لانه عليه السلام حكم بان المخطي ماجور فلا يكون اثما

٧ والنسبة بين الامرين متاخرة
عنهما ٥٥

٥ وهو معنى قوله المتاخرة
عن الحكم ٥

تفسير لقوله فلو تحقق
اجتهادان ا ه منه

قيل على المختار لو تعين الحكم اى لو كان لله تعالى فى الواقعة قبل الاجتهاد
حكم معين لكان ما انزل الله فى تلك الواقعة ذلك الحكم فالمخالف له وهو الحاكم
بغير ذلك الحكم لم يحكم بما انزل الله فيفسق حينئذ او يكفر لقوله تعالى ومن
لم يحكم بما انزل فاولئك هم الفاسقون وفى موضع اخر فاولئك هم الكافرون
واللازم وهو فسق المخالف او كفره باطل بالاتفاق قلنا فى الجواب عنه
المجتهد لما امر اى لما كان مامورا بالحكم بما ظنه وان اخطاء اى وان كان مخطئا
فيه كان المخالف الحاكم بما ظنه ادى اليه ظنه الخطا قد حكم بما انزل الله تعالى اذ
من جملة ما انزل الله ان كل مجتهد مامور بان يحكم فى الواقعة بمقتضى ظنه
وان كان خطا وحينئذ لا يلزم الفسق ولا الكفر وفيها ما يؤكد ما ذكرنا من ان
كون الاجتهاد ماذونا فيه لا ينافى كونه خطا ثم اعترض مرة اخرى و قيل
لو كان حكم الله تعالى فى الواقعة قبل الاجتهاد معينا لم يكن جميع المجتهدين فيها
مصيبا اذ الحاكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيبا ولو لم يصوب الجميع لما جاز
لاحد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين نصب المخالف له اى من يخالفه
فى الاجتهاد فيها لان المخالف بزعمه حاكم بغير ذلك الحكم المعين وغير ذلك المعين
باطل فيكون المخالف بزعمه مبطلا اذ لا نعنى بالمبطل سوى الحاكم بالباطل و
المبطل لا يجوز نصبه بالاتفاق فثبت انه لو لم يكن كل مجتهد مصيبا لما جاز
نصب المخالف لكنه يجوز وقد نصب ابو بكر الصديق زيدا اى زيد بن
ثابت[٧] مع انه كان يخالفه فى كثير من المسائل وشاع ذلك بين الصحابة ولم
ينكروه فانتفى اللازم وهو عدم جواز نصب المخالف باطل فالملزوم وهو تعين الحكم مثله
قلنا فى جوابه لم يجز تولية المبطل والمخطئ ليس بمبطل يعنى ان الممتنع
انما هو تولية المبطل اى من يحكم بالباطل والمخطئ فى الاجتهاد ليس بمبطل
لانه آت بالمامور به فلا يتم ما ذكرتم[٧] فرعان الاول فى بيان
كيفية رفع المنازعة فى واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يمكن التوفيق بين
الاجتهادين مثلا كما اذا كان الزوجان مجتهدين فقال لها انت بائن مثلا
من غير نية للطلاق ورأى الزوج ان اللفظ الصادر منه كناية فيكون

اى الواقعة بين المجتهدين معينا منه

[٧] رضى الله عنهما

[٧] على القول بالاجتهاد سواء كان فى الواقعة حكم معين اولا

النكاح باقيا ورأت المرأة انه صريح فيكون الطلاق واقعا هذا هو
معنى قوله لو رأى الزوج لفظه كناية ورأت المرأة صريحا فله اى فللزوج
الطلب اى طلب الاستمتاع بها لبقاء الزوجية بينهما فى ظنه لان اللفظ
فى ظنه كناية والكناية لا يقع بها بلا نية ولها اى للمرأة الامتناع منه لوقوع
الطلاق بذلك اللفظ فى ظنها لكونه من الصريح عندها فهذه منازعة لا تتصور
فيها تصالحهما فيرجعان غيرهما اى طريق قطع المنازعة بينهما ان يرجعا
الى حاكم او يحكما رجلا وحينئذ فاذا حكم الحاكم او المحكم بشئ وجب عليهما الانقياد
اليه الثانى فى بيان ان الاجتهاد اذا تغير هل يجوز نقضه بالاجتهاد
الثانى ام لا فنقول اذا تغير الاجتهاد كما لو اجتهد فظن ان الخلع
فسخ للنكاح فنكح امرأة خالعها ثلاث مرات او خالعها بعد الطلقتين
ثم تغير اجتهاده وظن انه اى الخلع طلاق نظر فان تغير بعد قضاء القاضى
بمقتضى الاجتهاد كما اذا حكم بصحة ذلك النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجز له
نقض الاجتهاد الاول بل بقى النكاح صحيحا وليس له ان يحكم بها نقضا
للاجتهاد الاول لان قضاء القاضى لما اتصل به تأكد فلا يؤثر فيه تغير
الاجتهاد وان تغير قبل قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد الاول
وجب عليه نقضه لانه ظن خطاه وصواب الاجتهاد الثانى والعمل
بالظن واجب وهذا معنى قوله فلا ينقض الاجتهاد الاول بعد
اقتران الحكم به وينقض قبله اى قبل الاقتران وكانه اراد بالنقض ترك
العمل بالاجتهاد الاول والا فالاجماع على ان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
ثم لما فرغ المصنف طاب ثراه من بيان الباب الاول من الكتاب السابع
شرع فى الباب الثانى منه وقال

الباب الثانى

فى بيان الافتاء وفيه اى فى هذا الباب مسائل ثلثة لان الافتاء
منحصر فى المفتى والمستفتى وما فيه الاستفتاء فافرد لكل منها مسئلة
المسئلة الاولى فى بيان المفتى يجوز الافتاء للمجتهد بالاتفاق ومقلد
الحى بان كان حاكيا عن حى من اهل الاجتهاد سمعه منه مشافهة او

او بوجه آوض مو نوقف به لان عليا رضى الله عنه اخذ بقول مقداد فى المذى حاكيا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولهذا يجوز للمراة ان تعمل فى حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتى كذا ذكره السيد العبرى وفيه نظر لانه من باب رواية الحديث لا الافتاء والاقرب ما قيل لاتفاق العلماء على جواز اخذ العامى حكم المسئلة عن عامى اخر عدل حكى عن مجتهد حى ولهذا يجوز للمراة ان تعمل فى حيضها بقول زوجها حكاية عن المفتى واختلف فى جواز تقليد الميت اى فى جواز افتاء من هو حاكى عن المجتهد الميت مقلد له فذهب الاكثرون الى انه لا يجوز لانه لا قول له يعنى ان قول الميت غير معتبر لانعقاد الاجماع اى لجواز انعقاده على خلافه اى خلاف قوله فلو كان قوله معتبرا لم يكن الاجماع المخالف لقوله معتبرا واذا لم يعتبر لم يجز العمل بمقتضاه لا يقال فلم صنفت الكتب واعتبرت مع فناء اربابها لانا نقول ذلك لاستفادة طرق الاجتهاد من تصرفهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه والمختار عند الامام والمص طاب ثراهما جوازه اى جواز الافتاء لمقلد الميت للاجماع عليه اى على جواز العمل بهذا النوع من الافتاء فى زماننا لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وفيه اذ الاجماع انما يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد فى هذا الزمان لم يعتبر اجماع اهله والاولى فى الاستدلال ان يقال لو لم يجز ذلك لادى الى فساد احوال الناس وتضررهم ولو بطل قول القائل بموته لم يعتبر شئ من اقواله كروايته وشهادته ووصاياه وما استدل به الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه ممنوع كما يتبين فيه من الخلاف وان سلم فمعارض بحجية الاجماع بعد موت المجتهدين هنا **المسئلة الثانية** فى بيان المستفتى اى فيمن يجوز له الاستفتاء ومن لا يجوز له فنقول يجوز الاستفتاء للعامى لعدم تكليفهم اى لان العوام لم يكلفوا فى شئ من الاعصار بالاجتهاد فلو كانوا مامورين بالاجتهاد لكلفهم السلف به وهو ظاهر ولم يجوزهم بالتكليف بالتقليد وللتفويت معاشهم وتضررهم الاول لان تكليفهم بالاجتهاد يؤدى الى التفويت معاشهم

اى الدليل على انه لا يجوز الافتاء لمقلد الميت ان الميت

فى الحوادث

٢١١

وتضررهم فى الاشتغال باسبابه اى اسباب الاجتهاد كتحصيل العلوم والادلة المفضية الى التمكن من الاجتهاد دون المجتهد فانه لا يجوز له ~~الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لان الاستفتاء والتقليد ترك الاعتبار وهو غير جائز من المجتهد لانه ترك المامور به~~ بالاتفاق كما قاله الامدى و الشيخ ابن الحاجب ولا قبله على المختار عندهما وعند الامام واتباعه لانه اى المجتهد مامور بالاعتبار اى باعتبار الاجتهاد بقوله تعالى فاعتبروا لا يقال هذا عام يشمل العامى ايضا فوجب ان لا يجوز له ايضا الاستفتاء لانا نقول استثناه لكن ترك العمل به فى حق العامى للعجز فيبقى معمولا به فى حق المجتهد فقط وحينئذ فلو جاز له الاستفتاء لكان تاركا للاعتبار المامور به فهو تركه لا يجوز **قيل** ما ذكرتم من الاستدلال على المنع بقوله تعالى فاعتبروا معارض بوجوه ثلثة احدها بعموم قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السوال عند عدم العلم سواء كان السائل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسوال عام يشمل المجتهد وغيره ممن لا يعلم والمجتهد قبل الاجتهاد غير عالم بالمسئلة فجاز له السوال حينئذ وهو الاستفتاء والثانى قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فانه يدل على وجوب طاعة اولى الامر على كل احد مجتهدا كان او غيره والعلماء من اولى الامر لان امرهم ينفذ على الامراء والولاة فيكون قولهم معمولا به فى حق المجتهد قبل الاجتهاد فجاز له قبل ذلك الاخذ بقول العلماء والثالث باجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم واشار اليه بقوله وقول عبد الرحمن بن عوف لعثمان بن عفان رضى الله تعالى عنهما حين عزم على متابعته ابايعك على كتاب الله تعالى و سنة رسوله صلى الله عليه وسلم وسنة الشيخين يعنى ابا بكر وعمر رضى الله تعالى عنهما فالتزم عثمان ذلك وكان بمحضر من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين من غير نكير من احدهم فكان ذلك اجماعا منهم على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز اخذ

قال

قال

يقول الحق بطريق الاولى قلنا في جواب عن الاول وهو قوله تعالى
فاسئلوا بانه مخصوص بالعوام والا اى وان لم يكن مخصوصا بهم بل كان
شاملا للمجتهدين الغير العالمين بحكم المسئلة لوجب على المجتهد السوال
بعد الاجتهاد ايضا لكونه ظانا بالحكم لا عالما به لكنه لا يجوز بالاتفاق
فعلم انه مخصوص بالعوام وتبين لان كون المجتهد ظانا بالحكم لا ينافي كونه
عالما به لما عرفت في صدر الكتاب من ان الحكم مقطوع به والظن في
طريقه وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله الاية بان ذلك انما ورد
في الاقضية دون المسائل الاجتهادية جمعا بين الادلة وذلك لان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ردوا على عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه في المسائل الاجتهادية التي سها فيها حتى قالوا لولا علي لهلك عمر
وقالوا ايضا لولا معاذ لهلك عمر فيكون وجوب طاعة اولى الامر مخصوصا
بالاقضية دون المسائل الاجتهادية وعن الثالث وهو الاجماع ان
يقال المراد من السيرة اى سيرة الشيخين الكريمين الصحيحين للرسول
صلى الله عليه وسلم في قول عبد الرحمن انما هو لزوم العدل والانصاف
بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ باجتهادهما والا لجاز
للمجتهد تقليد الميت وهو باطل اجماعا المسئلة الثالثة فيما يجوز
فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول انما يجوز للعامي الاستفتاء في الفروع
بالاتفاق وقد اختلف في الاصول كوجود الصانع ووحدته واثبات
الصفات ودلائل النبوة فالاكثرون على عدم جواز الاستفتاء فيها
لا للعامي ولا للمجتهد لان تحصيل اصول الدين واجب على الرسول صلى
الله عليه وسلم لقوله تعالى خطابا له فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب
عليه وجب علينا لوجوب متابعته علينا لقوله تعالى فاتبعوه والعلم لا
يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك الا في الفروع واعترض عليه
بان الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب واستدل
المجوزون بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفرعية واجاب

الاولون

٢١٢ الاولون بان المسائل الفروعية غير متناهية فيعسر على العامي الوقوف
عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف
المص طاب ثراه في هذه المسئلة لتعارض الادلة من الجانبين عنده
من غير ترجيح فلهذا قال طاب ثراه ولنا فيه نظر ~~ومحل هذه~~
~~المسئلة علم الكلام فلذلك اختصر فيها المص طاب ثراه~~ لانا بينا
ان المجتهد في الفروع جاز ان يكون مقلدا في المسائل الاصولية
لم يكن تحصيل اصول الدين واجبا على المجتهد واذا لم يجب عليه جاز له
الاستفتاء في اصول الدين واذا جاز له جاز لغيره اجماعا فجاز الاستفتاء
في اصول الدين لكل احد سواء كان مجتهدا اولا هكذا ذكر السيد العبري
في وجه النظر ويقال عليه بان فيه مباحث الاول انكم ما بينتم ان المجتهد
جاز ان يكون مقلدا في الاصول بل غاية ما ذكرتم ان المجتهد من حيث هو مجتهد
لا يحتاج الى علم الاصول وهو لا يدل على جواز كون المجتهد مقلدا في الاصول
الثاني سلمنا جواز كونه مقلدا في الاصول من حيث هو مجتهد في الفروع
لكن لا يلزم منه انه لا يجب عليه الاستدلال في الاصول من حيث انه داخل
في عموم قوله تعالى فاتبعوه اذ يمكن ان لا يمنعه التقليد المحظور عليه في
الاصول عن جواز اجتهاده في الفروع الثالث ان المذكور في المتن
جواز الاستفتاء في الفروع والاختلاف في الاصول لا بيان الاقوال ولا ذكر
المختار منها ولا الدلايل وصرف اعتراض المص بقوله وفيه نظر الى ما هو
غير مذكور فيه اضمار قبل الذكر الرابع ان ~~الاعتراض على وجه اختار البعض~~
ان لفظ المتن انما يجوز الاستفتاء في الفروع بكلمة الحصر مشعر بان الاستفتاء
في الاصول لا يجوز وهو ينافي ما ذكر في توجيه نظره لانه يشعر بان
مذهب المص جواز الاستفتاء في الاصول والحاصل لا يخلو تقريره
عن الاشكال ولم يذكر بعض الشارحين في توجيه نظر المص شيئا اذ يمكن
ان يقال لم يرد بقوله ولنا فيه نظر اعتراضا على كلام احد ولكنه
اراد ان العلماء لما اختلفوا في هذه المسئلة ولم يتضح لنا ما هو الحق توقفنا

٢١٣

فيها ولنا فيه نظر وتامل حتى يتضح لنا ثم نحكم فيه بالتحقيق وهذا
هو المناسب باحض هذا الكتاب لانه لما التف هذا الكتاب الشامل على
انواع الدقايق والحقايق كان مظنة ان يختلج العجب والتكبر فى امرة
فكسره بضم نفسه بالاقرار بعجزه عن ادراك جميع الحقايق والدقايق
وسجل عليه بقوله طاب ثراه ولكن هذا اخر كلامنا
والله الموفق والهادى تقريرا لذلك الكسر فانه على هذا لا رجوع
عن ذكره بل هو اخر الكلام ولا كلام فيه وهذا اخر ما يسر لى من تحرير
ارد فاه وتمام ما قصدناه من تحرير فوايد منهج الوصول فى شرح منهاج
الاصول • الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله
والحمد لله اولا واخرا • ظاهرا وباطنا • حمدا يوافى نعمه • ويكافى مزيده • ياربنا
لك الحمد كما ينبغى لجلال وجهك الكريم • وسلطانك العظيم • اسألك ان تصلى
على نبينا محمد وعلى اله واصحابه وازواجه • وذرياته واهل بيته اجمعين • كما
صليت على ابراهيم وعلى ال ابراهيم انك حميد مجيد فى العالمين • عدد معلوماتك
ومداد كلماتك كما تحب وترضى وعلى ساير الانبياء والمرسلين • واسألك ان تعطينى
ما كان فيه خيرا لى فى الدين والدنيا والعاقبة • وتجمع لى ولاستادى ولساير المسلمين
ولاحبائى ولساير المسلمين خيرى الدنيا والاخرة • يارب العالمين • واغفر لنا
وارحمنا ولوالدينا • ولاستادينا • ولمشايخنا • واحبائنا • واموتنا • واجدادنا
وعشايرنا • واقاربنا خاصة • ولساير المؤمنين والمؤمنات بين المشارق
والمغارب عامة • وقد استراح من كد الانتهاض • نقل هذا الشرح من السواد
الى البياض • العبد الفقير الى الله المرجو المسعود • يعقوب بن محمد احمد بن محمود •
وفقه الله سبحانه فى وظايف عبوديته • للاعراض عن مطالبة الاعواض والاغراض
فى السابع عشر ضحوة الخميس • من ذى القعدة فى يوم الكنيس • فى المدينة
المنورة على منورها افضل الصلوة واكمل التحية • سنة اربع وثلثين بعد
الالف من الهجرة النبوية • اللهم اجعل خاتمة امورنا خيرا • ولا تمحق بنا من
تبعة شرورنا ضيرا • حسبنا الله ونعم الوكيل • ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم

٢٠٠/-

